

عبد الرحمن طعمة
في أنثروبولوجيا اللسانيات
الذهن والخطاب والثقافة

عبد الرحمن محمد طعمة

في أنثروبولوجيا اللسانيات

الذهن والخطاب والثقافة

Anthropological Linguistics:

Mind, Brain and Culture



للنشر والتوزيع

2022

في أنثروبولوجيا اللسانيات

الذهن والخطاب والثقافة

الكتـــاب: **في أنثروبولوجيا اللسانيات**

الذهن والخطاب والثقافة

تأليـــــف: **عبد الرحمن محمد طعمة**

المدير العام: **رضا عوض**

دار رؤية للنشر والتوزيع

8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين – القاهرة – مصر

Email: Roueyapublishing@gmail.com

الهاتف المحمـول: 201207255668 +

الهـــــــاتف: 23953150 (202) +

الإخراج الداخلي: **القسم الفني بالدار**

تصميم الغـــلاف: **حسين جبيل**

خطوط الغـــلاف: **إبراهيم بدر**

الطبعـــــة الأولى: 2022

رقـــم الإيــــداع: 2022/2827

الترقيــــم الدولي: 978-977-499-490-6

«حامل الثقافة هو الإنسان، وحامل الحضارة هو المجتمع،
ومعنى الثقافة القوة الذاتية التي تُكتسَب بالتنشِئة،
أما الحضارة فهي قوة على الطبيعة عن طريق العِلم.
وسائل الثقافة هي الفكر واللغة والكتابة.
الثقافة والحضارة ينتمي أحدهما إلى الآخر كما ينتمي عالَم السماء إلى هذا العالَم الدّنيوي؛
فأحدهما (دراما) والآخر (طوبيا)[1].
الحضارة تُعلِّم، أما الثقافة فتُنوِّر؛ إذ تحتاج الأولى إلى تعلّم،
أما الثانية فتحتاج إلى تأمّل. »

(علي عزت بيجوفيتش)

«إنّ الثَّقَافَةَ إذْ هي تُؤوِّلُ العَالَم فَإنّها تُغَيِّرُهُ».

(بول ريكور)

(1) **الطوبيا**: كلّ فكرة أو نظرية تسعى إلى المَثَل الأعلى ولا تتصل بالواقع، أو لا يُمكن تحقيقها.

المحتويات

المقدمة

إنّ البحث في العلاقة المتشابكة للذهن والخطاب والثقافة هو بحثٌ يحتاج إلى جهد كبير، وإمعان في التأمّل والتدبّر. وقد شغلتنا هذه القضية عدد سنين، وقدمنا فيها بعض الأبحاث والكتب والترجمات...إلخ. والحقيقة أنني في هذا الكتاب قد أحتاج إلى إعادة سرد بعض الدراسات بالفحص والنظر، وَفقًا لطبيعة السياق الذي أتناولُ فيه تلك المقاربة أو ذلك التحليل، حتى لا أُشتت القارئ بالرجوع إلى كتاب هنا، أو بحث هناك...إلخ، لأنني في هذا الكتاب- تحديدًا- أركّز على الطبيعة الجدلية المتداخلة بين الذهن والثقافة من ناحية، وبين الذهن والمجتمع- من خلال الخطاب- من ناحية أخرى، وارتباط كلّ ذلك بالوجود الإنسانيّ، وبالبُعد الكونيّ لفهمنا ورؤيتنا للعالَم.

لقد أبدع "زكي نجيب محمود" في إمساكه بطرف الخيط؛ إذ فطن إلى العلاقة الكونية الشاملة لعناصر الذهن والثقافة، عندما

قال: "الكونُ كُلُّه عَقلٌ واحدٌ كبيرٌ، وعُقُـول الأفـراد هـي أجـزاؤه، ولولا أننا نواجه بعقولِنا الفردية عقلًا إذ نُواجهُ الكونَ، لَمَا أمْكـن أنْ نُدركَ فيما نُدركُه ارتباطًا منطقيًّا، هو بعينِه الارتباطُ الذي نـراه قـائمًا بين أفكارِنا؛ أي إنه لو لم يكنِ الكونُ عقلًا، وكان مِن عُنصرٍ مختلـفٍ عن عُنصرِ العقل، لاسْتحال على العقل الإنسانيّ أنْ يفهـمَ ظـواهرَه وأحداثَه؛ إذ كيف له عندئذٍ أنْ يفهمَ ما ليس بينه وبينه شَبَهٌ"[1].

وقد كانت فكرة هذا الكتاب من خلال مجموعة من الدراسات التي انتهيتُ منها على مدى خمس سنوات تقريبًا، ووجدتُ ضـمنها خَيطًـا جامعًـا للعَلاقـة بـين الـذهن والخطـاب والثقافـة، يُمهّـدُ لاستكمال مشروعنا حول العرفان والثقافة- بصورة مُجملة- خاصة بعد صدور بعـض الأطروحـات الـسابقة (أنثروبولوجيـا الثقافـة،

(1) زكي نجيب محمود: حياة الفكـر في العـالم الجديـد، الهيئـة المـصرية العامـة للكتاب، طـ 1، 2013، ص 108.

وتحليل الخطـاب الثقـافيّ، وأنطولوجيـا العرفـان واللـسان). وهـو المشروع الذي يستمرّ بحـول الله وعونـه، وتـصدر سلاسـله تباعًـا وبحسب رؤيتنا لما يُقدَّمُ منها وما يُؤَخَّرُ، خاصـة مـا يتعلـق بفكـرة البناء؛ أعني البنـاء المفـاهيميّ الـشامل للمعرفـة والفكـر عـلى مـرّ التاريخ الإنسانيّ؛ وقد عقدتُ لهذه الفكـرة- البنـاء- خطـة أخـرى لصدور كتاب تتم من خلاله هذه السلسلة (البنـاء العـصبيّ للغـة، والبناء الذهنيّ للمفاهيم)، يظهر بإذن الله تعالى في حينه.

إننا نتوخى فيما نُقدّمُ أقصى درجات حَيطة المقال، والتثبّت مـن المعلومات، ونُحاول قدر المستطاع تقديم المقاربات من خلال منهج علميّ بينيّ، وتجدنا نعيد بعض البنود- كما قلتُ- ونقدمها في سياق جديد، حتى لا نُحيل القراء على مفقود، أو مجهول، أو عـلى إصـدار بعيد المنـال، فلـيس غرضـنا هـو التَّكْـرار أو الإعـادة، بـل أنْ يجـد الباحث ما يحتاج إليه في ركن واحد، وفي مقام مسترسِل غير منقطع السّرد، فلا يدخل في تيه البحث عما قدمناه هنا أو هناك.

ونرجو أنْ يكون هذا الكتاب مُؤَهِّلًا لمن يتابعنا، لكـي نـصحبه معنا في رحلتنا التي بدأناها قديمًا بالبناء العصبيّ للغة، وانطلقنا مـن بعدها إلى أعماق دراسة اللغة والكون والثقافة...إلخ. سائلين المـولى سبحانه أنْ يغفر ما قد يكون بعيدًا عـن صـواب مُـستهدَف ابتـداءً، وأنْ يجعل عملنا هذا في الميزان.

د. عبد الرحمن طعمة

القاهرة، 2022

الفصل

الأول

1

فلسفة الثقافة

من منظور الوعي الفكري

«الفـردوس يُزمجـرُ في قـاع الـوعي، بيـنما الـذاكرةُ تنتحب؛ هكذا نُفكّرُ في الدلالة الميتافيزيقية للـدّموع، كـما نُفكّرُ في الحياة باعتبارها سياقًا للنّدم».

(إيميل سيوران – لو كان آدم سعيدًا)

ملخص عام:

شَكّلَت الدراسات اللسانية والفلسفية الخاصة ببحث العَلاقة المُعقدة بين الفكر واللغة والوعي والثقافة كَمًّا يفوق الحصر من المعرفة المتراكمة على مرّ القرون. والباحث الفاحص يستطيع أنْ يرصد- بقَدر الاستطاعة- أهمّ الملامح العامة التي يمكن من خلالها إيجاد أبرز المُرتكزات التي تتأسّسُ عليها فلسفة الثقافة للإنسان المعاصر. وهذه الدراسة تمتاح من اتجاهات علمية وفلسفية مختلفة، لأجل تحصيل الأفكار ذات البُعد البينيّ فيما يتعلّق بهذه المسألة؛ أعني العلاقة المتداخلة والشائكة بين المعرفة والفكر والوعي، ودورها في تشييد البنية العامة للتفكير في عصر إنسان الثقافة، وقرن الوعي الكونيّ بامتياز.

وقد انقسمت الدراسة إلى مقدمة وأربعة مطالب أو مباحث، حاولنا من خلالها تقديم رؤية واضحة حول أبرز مراحل التطور الإبستمولوجيّ للفكر الإنسانيّ، وصولا إلى المرحلة الثقافية الراهنة. وانتهينا بمجموعة من النتائج والملاحظات، التي يمكن من خلالها استكمال البحث في هذه الأطروحة المهمة.

مقدمة:

أهم مَيزة في الفلسفة المعاصرة هي طغيان النزعة التجريبية وتقليص نفوذ المثالية المحضة؛ إذ تماشت التجريبية مع النظريات الحاصلة في العلم التجريبي في الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا...إلخ، حتى في العلوم الإنسانية، التي لم تعد منفكة اليوم عن مناهج العلوم الطبيعية. ومن أبرز رواد الفلسفة التجريبية "جون لوك"، و"فرانسيس بيكون"، و"ديفيد هيوم"، وصولًا إلى "جون ستيورات مل". والتجريبية نزعة معادية للتيار الميتافيزيقي، حاولت استبدال الفلسفة العامة بالمنهج العلميّ القائم على أساس الملاحظة والتجربة، بهدف الكشف عن العلاقات بين الظواهر، دون الاهتمام بالبحث في الغايات وطبائع الأشياء؛ يقول رائد هذه النزعة "فرانسيس بيكون": "ينبغي ألا نعزو أية قيمة حقيقية إلا للمعرفة العلمية القائمة على الاستقراء والتجريب، فالعلم قوة ينبغي معها إبعاد البحث عن الغايات خارج النطاق العلمي."[1]

---

(1) بينوربي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، 1/ 7، بيروت، لبنان، ط2، 1980.

وعمومًا فإنّ "المشكلة المركزية في نظرية المعرفة الحديثة هي التوفيق بين الطبيعة الذاتية للفكر وبين دعوانا أننا نعرف ما هو خارج أفكارنا، وتلك لم تكن مشكلة بالنسبة لأرسطو؛ إذ اعتقد أنّ العقل إنما يكشف نظامًا كان من قبل موجودًا في الواقع، حتى جاء "كانط" فقلب الوضع الأرسطيّ، وزعم أنّ النظام في معرفتنا يأتي من العقل وحده، وتقبل "بيرس" المشكلة الحديثة وقدّم حلّه الخاص؛ إذ بدأ بالقول إننا على وعيٍ بكوننا نتصل في خبرتنا بالواقع مباشرة، ويتكون الواقع من الأشياء الكائنة، سواء فَكّرنا فيها أم لم نُفكر، أضف إلى ذلك أننا إذا أردنا اجتناب المفاجآت غير السارة، فإنه يجب علينا أنْ نسعى لأنْ نُكيّف سلوكنا مع هذه الأشياء، وإلى هذا الحدّ يتفق "بيرس" مع "أرسطو".[1]

لقد ضربت مُبرهنة عدم الاكتمال أو اللاكمال للعلامة الرياضى التشيكي النمساوي الألماني "كورت جودل" Gödelsche Unvollständigkeitssatz or/ incompleteness theorem حلم إمبراطور الرياضيات الألماني "ديفيد هيلبيرت"، بزعمه وجود نظام منطقيّ رياضيّ شامل ومتكامل؛ إذ كان يرى أنّ كلّ شيءٍ صحيح

(1) فؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، لبنان، 1980، ص 139. وراجع مسألة التكيّفات، الحديث عن **(الكواليا)** qualia، الفصل الثالث من النظرية اللسانية العرفانية، وانظر أيضًا مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، لجون هيل، ترجمة عادل مصطفى، ص 193 وما بعدها.

يجب أنْ يكون منطقيًّا والعكس. لكنّ "جودل" أوضح أنه ستوجد دائمًا حقائق غير قابلة للبرهان، فهناك **محدودية لجميع الأنظمة الشكلية في حالة الحساب الرياضيّ المنطقيّ**، وهذا ما يرجح كفة الفلاسفة البريطانيين والتجريبيين عمومًا؛ فهل العقل البشريّ يحتوي على شيء يمكّنه من معرفة الصحيح، حتى إنْ كان هذا الصحيح غيرَ مُبرّر منطقيًّا؛ [حدسية جولدباخ] Goldbach's conjecture (1742م)، وغيرها من حَدسيات الرياضيات الشهيرة غير المحلولة، على سبيل المثال؟

وفتح "جودل" باب اللايقين، مُجدِّدًا الأفكار والإجراءات داخل أعقد نسقٍ تجريديٍّ عرفه الذهن البشريّ، هو الرياضيات، وانتقلت الثورة إلى التجريبية، التي حاصرها "كارل بوبر" أيضًا بمبدأ القابلية للتكذيب، وفي حال محاولة محاكاة العقل البشريّ البرهانيّ سنجد أننا نواجه معضلة استحالة تفكيك الوعي البشريّ والوصول إلى حقيقته ومكوناته وأجزائه، فوجود نظام صناعيّ ذكيّ يسمح بمعرفة الصواب والخطأ يوجب على هذا النظام أنْ يُدرك ذاتَه؛ فهل يُدرك الذكاء الصناعي أو (الروبوت) أنه مُدرك؟ إنّ العقل الإنسانيّ ليس حسابيًّا خطيًّا فقط، كما يقول السِّير "روجر بنروز" في كتابه القيّم العقل والحاسوب. وتبقى معجزة الخالق بإبداعه هذا الدماغ في رأس البشر متحدية أفهامنا لمحاكاة هذا الدماغ.

وقد كان "وليم أوكام" William Ockham (1284-

1347م) فيلسوفًا إنجليزيًّا لاهوتيًّا مؤثرًا في القرن الرابع عشر الميلادي، وأدت مواقفه تجاه المعرفة والمنطق والاستقصاء العلمي دورًا رئيسًا في الانتقال من فكر القرون الوسطى إلى الفكر الحديث. وكان يرى أنّ الصورة الأصلية للمعرفة أو القالب النمطي Prototype ينتج عن الخبرة المُكتسبة بواسطة الحواس، كما قام بتأسيس المعرفة العلمية على مثل هذه الخبرات، وعلى الحقائق الذاتية كذلك، وعلى الافتراضات المنطقية الناجمة عن هذين المَصدرين الكبيرين. والعلم عنده يهتم بالقضايا الكُلّية. **والبرهان القياسي**- برأيه- هو نمط من الاستدلال الصحيح للعِلم بالمعنى الدقيق، والتصديق في العلم هو تصديق لصدق قضية ما، لكن ذلك لا يعني أنّ المعرفة العلمية لديه هي من نمط **المعرفة القَبلية** a priori (الاستدلال والاستنباط من خلال البداهة النمطية في الدماغ)- كما ستأتي التفاصيل لاحقًا-؛ بمعنى تطوير المبادئ أو الأفكار الفطرية، بل بالعكس، فالمعرفة الحدسية أولية وأساسية، ولو أننا نظرنا على سبيل المثال إلى القضية التي تقول: الكل أكبر من الجزء، فسوف نعرف أنّ **الذهن يصادق على صدق القضية بمجرد إدراكه لمعنى الحدود**، غير أنّ ذلك لا يعني أنّ هذا المبدأ فطريّ، **وبدون التجربة فإنه لا يمكن التعبير عن القضية**. ومن ناحية أخرى، ففي حالة إمكانية البَرهنة على أنّ صفة ما تنتمي إلى موضوع ما، فإننا عن طريق التجربة أو المعرفة الحدسية نَعرف أنّ مثل هذا الموضوع موجودٌ؛ فالبرهان مثلا على خاصية الإنسان يفترض مُسبقًا المعرفة الحدسية بالبشر. وبالتالي يكون من الطبيعي

ألا يُمكن معرفة شيء ما في ذاته ما لم يُعرف بطريقة حدسية، **فكلّ معرفة عند "أوكام" ينبغي أنْ تقوم على تجريب**، وبالتالي ففي رأيه أننا لا يُمكننا معرفة طبيعة الذات الإلهية مثلا، لأننا لا نمتلك حدسًا طبيعيًّا، أو تصوّرًا خاصًّا بالله تعالى[1].

في الفقرات الموالية سأحاول اختبار بعض الأفكار الخاصة بالمعرفة والوعي والمجتمع، ضمن سياق التحليل الاجتماعيّ الفلسفيّ، الذي نستطيع من خلاله رَصد تطوّر الفكر الإنسانيّ على أكثر من مستوى، ووفق أكثر من رؤية.

---

(1) للتفاصيل: فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة من أوكام إلى سوريز، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2013، المجلد (3)، ص 99 وما بعدها.

المبحث الأول- الفكر والعقل واللغة (محاولات الفهم):

من أهم الأسباب التي جعلت العقل أكثر الأمور إزعاجًا للفيزيائيين دخول العقل- بصورة كبيرة- داخل الأروقة النقاشية المُعقّدة **لنظرية الكَم** Quantum؛ فمن المُتوقع أنّ الحواسيب الكَمّية ستكون قادرة على إنجاز الأشياء التي لا يُمكن للحواسيب العادية إنجازها، وهذا يعود بنا إلى مسألة أنّ الدماغ الإنسانيّ يستطيع إنجاز الأشياء، التي ما زالت تتجاوز قدرة الذكاء الاصطناعي AI.

وبالعودة إلى السيميائيّ الفرنسيّ الشهير "إميل بنفنيست" Emile Benveniste (1902-1976م)، نلاحظ أنه قد أكّدَ أن "**المقولات الذهنية**" و"**قوانين الفكر**" ليست- في قَدْرٍ كبيرٍ منها- سوى انعكاس لنظام المقولات اللسانية وتوزيعها؛ فنحن نُفكّر من خلال عالَمٍ قد صاغته لُغتنا مُقدّمًا (وهنا جدال فلسفيٌّ طويلٌ). وضروب التجربة الفلسفية، أو الرّوحية، كما يرى "بنفنيست"، نجدها تحت التبعية اللاواعية لتصنيف تجريه اللغة، وذلك لأنها لغة، ولأنها تَرمُز[1].

إنّ "**صورة الفكر**" تتشكّلُ بواسطة اللغة؛ فاللغة هي- قبل كل شيءٍ- **تصنيفٌ مَقوليٌّ** Categorical، يَخلق الأشياء، ويُوجِدُ العلاقات بين هذه الأشياء كذلك. وعليه، فإنّ كلّ لغة نوعية، وكلّ

(1) إميل بنفنيست: مقولات الفكر ومقولات اللغة، ترجمة وتقديم: عبد الكبير الشرقاوي، مجلة فكر ونقد، العدد 16، فبراير 1999، ص 18.

لغة (أو كل لسان) تُشكّل العالَمَ على طريقتها الخاصة. ولـذلك فـإنّ اللغـات/ الألـسُن، لا تُقـدّم لنـا في الحقيقـة سـوى بنـاءاتٍ مختلفـة للواقع. ويستخلص "بنفنيست"، من ملاحظاته وفلسفته، أنّ اللغة هي الأساس في وجود المجتمع البشري، وفي وجود ذاتية الإنـسان؛ فاللغة ذات قدرة خالقـة وتأسيـسية، وهـي المُفـسِّر لكـلّ الأنـساق الرمزية الأخـرى، ولكـلّ أنظمـة العلامـات، فاللغـة تـشملُ هـذه الأنظمة وتُفسّرها، بينما لا يُمكن أنْ يَشمل اللغـة، أو يتـضمّنها، أو يُفسّرها، أيّ نظام سيميولوجي آخر[1].

وفي التراث الفلسفيّ العربيّ محاولات كثيرة، تُبيّن كيف يموقل العقل الطبيعة الوجودية، لأجل تشكيل المفاهيم، التي نستطيع مـن خلالها فهم العالَم، والتواصل، وبنـاء الثقافـات...إلـخ. فمـثلا، في كتاب (**قاطاغورياس**)، يُسمّي "الفارابي" المقولات بـــ "**الأجناس العالية**"، وهي: الجوهر، والكمية، والكيفيـة، والإضـافية، ومتـى، وأيـن، والوضـع، ولـه، وأن يفعـل، وأن ينفعـل. لكـنّ الفـارابي يستعمل مصطلح "**الكَـم**" (ص 93، ومـا بعـدها)، ولا يـستعمل "**الكمية**"، كما يستعمل مصطلح "**الكيفية**" بعد ذلك (ص 99، وما بعـدها)، ويُقابلـه بمـصطلح "**الكميـة**"، ثـم يـستعمل مـصطلح "**الإضافي**" (ص 103)، أو "**الإضافة والمضاف**". أمّا "ابـن سـينا" (في كتاب الشفاء)، فيقترح لمقولات العقـل مـصطلحات: جـوهر،

---

(1) Monica, Tamariz (2004): Exploring the Adaptive Structure of the Mental Lexicon, PhD, University of Edinburgh, Pp 21-23.

وكمية، وكيفية، وإضافة، وأين، ومتى، والوضع، والجدة والملك، ويفعل، وينفعل. بينما يستعمل "ابن رشد" في (تلخيص كتاب المقولات)، مصطلحات: الجوهر، والكم، والمضاف، والكيف، وأن يفعل، وأن ينفعل، والوضع، ومتى، وأين، وله. ويستعمل- أحيانًا- "الكيفية"، و"يفعل"، و"ينفعل"[1]. وتتبّع الآراء بهذا الخصوص لا نهاية له، ويمكن الرجوع إلى "أرسطو"، و"كانط"، في مُصنّفه الرائد (نقل العقل المحض "الخالص"، أو الفطريّ)، وتلخيص تلميذه "شوبنهاور" لأطروحاته حول مقولات العقل.

فإذا انتقلنا إلى "بنفينيست" مرة أخرى، نراه يؤكّد أنّ اللغة، بوصفها كلامًا منطوقًا، تُستعملُ لأجل نَقل "ما نريد قوله". غير أنّ ما نُسمّيه هنا "ما نريد قوله"، أو "ما في ذهننا"، أو "فكرنا"- أو مهما يكن الاسم الذي نطلقه عليه- هو محتوى للفكر، وهو محتوى مُستعصٍ جدًّا على التحديد في ذاته، سوى أنْ يكون ذلك بمُميّزات المَقصدية، أو بالنّظر إليه بوصفه بنية نفسية...إلخ. وهذا المحتوى يتلقى شكلَه حين يُتلفظ به، وفقط حين يُتلفظ به. إنه يتلقى شكلَه من اللغة وفي اللغة، التي هي قالَب كُلّ تعبيرٍ مُمكن؛ لا يُمكنه أنْ

(1) للتفاصيل، المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، كتاب قاطاغورياس، بيروت، دار المشرق، طـ 1، 1985.

ابن سينا: كتاب الشفاء، قسم المنطق، تحقيق الأب جورج قنواتي، ومحمد الخضيري، وأحمد فؤاد الأهواني، وسعيد زايد، القاهرة، طـ1، 1959، ص 57. ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق موريس بويج، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1983، ص 14.

ينفكّ عنها، ولا أنْ يتعالى عليها. والحال أنّ هذه اللغة هي ذات شكل عام في مجموعها، ومن حيث هي كُلّية. وهي- فضلا عن ذلك- مُنظّمة، بوصفها ترتيبًا لـ**"علامات"** متمايزة ومميّزة، وقابلة في ذاتها لأنْ تنفك إلى وحدات أدنى، أو أنْ تتجمع في وحدات مُركّبة. هذه البنية الكبرى، المتضمِّنة لوحدات أصغر على مستويات كثيرة، **تُعطِي لمحتوى الفكر شكلَه**. ويلزم هذا المحتوى، لكي يصير قابلًا للتوصيل، أنْ يتوزّع بين مورفيمات morphemes من أصناف مُعيّنة، مرتّبة في نظام مُعيّن... إلخ[1].

وباختصار، كما يرى "بنفينيست"، فلا بُد لهذا المحتوى أنْ يَمرّ من خلال اللغة، ويستعير منها الأُطر. وإلا فإنّ الفكر- إنْ لم يَصر لا شيء تمامًا- فإنه يصير على أيّ حال من الإبهام، واللاتمايز، إلى حدٍّ لا يكون معه بمقدورنا إدراكه بوصفه (محتوًى متمايزًا) عن الشكل الذي تمنحُه اللغة إياه. فليس الشكل اللسانيّ- إذن- شرطَ إمكان التبليغ فحسب، بل إنه كذلك شرط **تحقق الفكر**.

إننا لا ندرك الفكر إلا مُتلائمًا مُقدّمًا مع أُطر اللغة. وخارج هذا، فلا يوجد سوى فعل إراديّ مُبهم، واندفاعة تتفرّغ في حركات وإيماءات. هذا يعني- ببساطة- أنّ مسألة معرفة إنْ كان بإمكان الفكر أنْ يستغني عن اللغة، أو يتفاداها باعتبارها عقبة، ستبدو، إذا ما حلّلنا- بصرامة- المُعطيات الحاضرة أدنى تحليل، غير ذات معنى.

(1) مقولات الفكر ومقولات اللغة، المرجع نفسه، ص 21.

يلاحظ "بنفينيست"، كـذلك، أنّ الفكـر بمقـدوره تخـصيص مقولاته في حرية، وتأسيس مقولات جديدة، في حـين أنّ **المقـولات اللغوية**، وهي عبارة عن خصائص النّسق الذي يتلقـاه كـلّ مـتكلم ويستمرّ في حفظه في معجمـه الـذهنيّ وتطـويره بحـسب حلقـات التواصل...إلخ، ليست قابلة للتغيير بحسب مزاج المستعملين لهـا. نلاحظ، أيضًا، أنّ بإمكان الفكر أنْ يَطمح إلى وضع **مقولات كلية**، لكن المقولات اللغوية هي- دائمًا- مقولات لغة خاصـة. وللوهلـة الأولى، يبدو أنّ هذا يؤكّد الموقع المتميز والمستقل للفكر تجاه اللغـة. ثم يستمرّ "بنفينيست" في مناقشة هذه القضايا، ويحاول عقـد صـلة بـين مقـولات الفكـر ومقـولات اللغـة في سـياق الاسـتعمال والتداولية[1].

(1) للمزيد من التفتاصيل والتحليلات، مقـولات الفكـر ومقـولات اللغـة، المرجع نفسه، ص 23 وما بعدها.

المبحث الثاني- الفينومينولوجيا والمخزون المعرفيّ وتتبع تطوّر التفكير:

1. الأساس العلميّ للفينومينولوجيا:

استخدم "هيجل" مصطلح الفينومينولوجيا في كتابه (ظاهريات العقل أو ماهيات العقل[1]) عام 1807م، لكن الفضل يعود للفيلسوف الألماني "إدموند هوسّرل" Husserl (1859-1938م) في جعل الماهية تيارًا فلسفيًّا منهجيًّا للبحث في علم النفس التحليلي والمنطق واللغة، وانتقل هذا التوجه للتأثير في الرياضيات والهندسة والعلوم التجريبية فيما بعد.

يرى "هوسّرل" أنّ أساس تفكير الإنسان في فلسفة الماهيات

---

(1) يُعدّ "هيجل" أحد أهم مؤسسي المثالية الألمانية التي ظهرت بوصفها ردَّ فعل ضد مثالية "كانط"، خصوصًا في كتابه "نقد العقل الخالص". والمبدأ الأساسيّ لهذه المثالية هو أنّ خواص الأشياء تعتمد على مظهرها العقليّ أو إدراك الذهن لها، وليست مجرد مَلَكَات من أصل الشيء توجد خارج إطار الإدراك الحسيّ وترجماته الذهنية في جهازنا العرفانيّ. وتختلف مثالية "كانط" عن المثالية التقليدية بأنها لا تنفي المادية تمامًا، ولا تشترط الإدراك للوجود، وإنما تربط ماهية الشيء بإدراكه. ويُعد الفيلسوف الألماني "جوتليب فيخته" Fichte حلقة وصل تجسر الفجوة بين مثالية "هيجل" ومثالية "كانط".

أو الظاهريات[1] يكمن في بنية مظهر الأشياء، أو في كيفية استقبال الحواس لها، لأنّ هذا المظهر هو أول ما تتلقاه الحواس، ويُمثل استمرارية في الإدراك، وبالتالي فهو المتحكم الرئيس في تجربة الإنسان وخبرته بالعالم. وعليه، فقد اهتم "هوسرل" **بتطوير المعرفة** بناء على الممارسة الإنسانية المشتغلة على ظاهريات هذا العالَم كما يدركها؛ لتكون المعرفة- لدى "هوسرل"- متحررة من القيود والفروض المسبقة، ولا تهتم بالمجتمع، أو بأثر التاريخ والعوامل الذاتية المسبقة الكامنة في الذهن العارف. وذلك النوع من الظاهراتية هو الذي أفادت منه الرياضيات والمنطق الصوري في النصف الثاني من القرن العشرين. مركزية فلسفة "هوسرل"- إذن- تقوم على **إلغاء الذاتية من موضوع المعرفة**، بهدف إنشاء "عالم خالص" يقترب من المثالية الذهنية العرفانية[2].

إنّ فينومينولوجيا "هوسرل" تهدف إلى تأسيس الفلسفة

(1) "هوسّرل" يسمي الفينومينولوجيا بالظاهراتية "**علم الظواهر**"، بينما يفضل تلميذه "ميرلو-بونتي" مصطلح **الماهيات**.

راجع تفاصيل أكثر حول "ميرلو-بونتي"، الفصل الرابع من كتاب أنثروبولوجيا الثقافة (الإنسان –العرفان –اللسان)، ترجمة ودراسة وتعليق عبد الرحمن طعمة، دار النابغة، مصر، ط1، 2021.

(2) Logische Untersuchungen. Erster Band: Protegomena zur reinen Logik, Husserliana Bd. XVIII, hrsg. Von E. Holstein, Den Haag, 1975.

بوصفها علمًا يقينيًّا كُليًّا دقيقًا، يكون موضوعه **الماهيات العقلية المجردة**. ويقف هذا العلم على مستوى أعلى من العلوم والمعارف الأخرى. بمعنى آخر، فقد كان "هوسرل" يحاول أنْ يُحوّل الفلسفة ذات الطبيعة الفردية المذهبية المتعارضة والمتنوعة لتصبح عِلمًا يقينيًّا. كما كان يؤكد- باستمرار- أنه جاء ليحل مشكلة النزاع بين الواقعية والمثالية- وهما الأطروحتان الإبستمولوجيتان الشهيرتان- تمهيدًا لأنْ ينتقل إلى مجال آخر مُحايد، يكون أبعد من الموقف الطبيعي والموقف المثالي، وذلك في أثناء معالجته لمشكلة المعرفة، وتفسيره لعملية الإدراك، وتوضيحه للعلاقة القصدية المتبادلة بين الشعور الداخليّ والعالم الخارجيّ[1].

2. بين «هوسرل» و«برنتانو»:

في هذه الفترة ظهر عالم النفس "برنتانو" ليحل فكرة القصدية بطريقة مَدرسية، على أساس مبدأ **الإحالة المتبادلة** بين الشعور الداخليّ والموضوعات الخارجية، المتمثلة في فكرة القصدية، التي كانت سائدة في العصر المدرسيّ الوسيط؛ فقرر أنّ لكل تجربة جانبًا نفسيًّا (يتمثل في **الفعل**) وجانبًا موضوعيًّا (يتمثل في **الشيء**)، وكلٌّ منهما يتجه إلى الآخر ويتكامل معه. وقد استخدم القصد لكي

(1) للمزيد من التفاصيل والمناقشات:

Held, K.: Edmund Husserl, in: Höffe, O. (Hrsg.), Klassiker der Philosophie, zweiter Band, München 1985, S. 274-297.

يصف العلاقة بين الذات والموضوع كما تبدو في فعل الإدراك. وكانت تلك الفكرة عن القصدية بعد انتقالها إلى "هوسرل" تُمثل، في نظر بعض المؤرخين، الرابطة الأساسية بين فلسفة "هوسرل" خاصة والفلسفة المعاصرة عامة من جهة، والفلسفة الوسيطة من جهة أخرى. تأثر "هوسرل" بنظرية أستاذه "برنتانو" عن قصدية الشعور، واستعان بفكرة القصدية في سعيه للتأسيس العلمي للفينومينولوجيا بجعلها عِلمًا وصفيًّا للشعور، وعِلمًا يقينيًّا يعتمد جوهريًّا على فكرة القصدية، ولكن من منظور جديد. وفي حين اقتصر "برنتانو" وتلميذه "ماينونج" في بحوثهما النفسية على دراسة الحالات النفسية وموضوعات الإدراك في هيئة فردية جزئية، لأنهما لم يكونا قد اكتشفَا بعدُ المعنى الأساسيّ والحقيقيّ للتحليل القصدي، تخطّى "هوسرل" هذا الموقف، وسعى إلى تحويل هذه الفرديات وتلك الجزئيات إلى حقائق كلية وماهيات عامة. ثم طوّر "هوسرل" المعنى القصديّ البسيط، ووسّع استخدامه في تحليل **فعل الإدراك الذهنيّ**، واهتم بدراسته أكثر، ليس من حيث ارتباطه بموضوعات العالَم الخارجيّ، وإنما من حيث صلته بالشعور الداخلي ***وأفعاله القبلية*** **a priori** (الاستقصاء البديهي عن جواهر الأشياء ومعانيها وماهياتها، تلك التي تُمثل العناصر الموضوعية المنطقية في الفكر، والمشتركة بين كل الأذهان). وأصبح **التحليل القصدي للتكوين الشعوري** يختص عنده بدراسة عمليات الربط والتأليف وحدس الماهيات وغيرها، بطريقة أكثر عُمقًا وخصوبة عما كانت عليه القصدية عند "برنتانو". وبعد أنْ قام بتطوير فكرة

القـصدية، انتهـى إلى تأسـيس علـم نفـس فينومينولـوجي متعـالٍ، يختلف جوهريًّا عن علم النفس القصديّ لبرنتانو[1].

ودور اللغة هنا مركزيّ؛ بعبارة أخـرى، فـلا وجـود مـن دون اللغة، ولا مفـاهيم مـن دون تمثلاتهـا وأنماطهـا وقولبتهـا في أدمغـة الجنس البشري؛ **إنها النـواة المركزيـة للكـون**. وهـذا مـا يتفـق فيـه "جادامير" مع أستاذه "هايدجر" حول فينومينولوجية هذا الطـرح؛ فاللغة هي نوع من الاتصال، تقوم بوظيفة التبادل اللفظي والتوافق الفكريّ، ثم التوصيل المعلوماتيّ، ***لكنها لا تجلب ماهية الـشيء مـن العـالَم*** إلى المجـال المفتـوح للتأمّـل، فالنبـات موجـود والحجـر والشجر...إلخ، قبل التعبير عنه في أدمغتنا. وأطروحـة الفيلـسوف الإيطـالي "أُمبرتـو إيكـو" Umberto Eco (1932 – 2016م) الأساسية هي أنّ اللغة ليست مجرد نَسَق من العلاقات المُـشفّرة، بـل هي في جوهرها، وضـمن الفـضاء الإبـستيمي، قـضية ذات علاقـة عضوية بالاستنباط والتفسير والاسـتدلال؛ فاللغـة بـما أنهـا نظـام سـيميائي فهـي منفتحـة دائـمًا عـلى التأويـل[2]، وعـلى الارتبـاط

(1) للتفاصيل، فتحي إنقزّو: هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، المركـز الثقـافي العـربي، الـدار البيـضاء، المغـرب، طــ1، 2006، ص ص 140-143.

(2) يلتقي الطرح هنا مع الإطار العام للسيميوطيقا؛ إذ تبحث السيميوطيقا في الأصول الأوّلية لانبثاق المعنى من الفعـل الإنـسانيّ، مـن خـلال **عمليـة الاستدلال**، الممثلة للأورجانون (الأداة الفكرية) Organon الأكبر للعمل الذهنيّ عند البشر. وهـذه المقاربة تعود إلى جذور الفكر الفلسفيّ عند =

بمتغيرات السياق. وليس ثمة ثنائية أو ازدواج إلا بتفكير صوريّ تجريديّ؛ **فاللغة لا تأتي شفرة معزولة عن الاستدلالية**؛ وما ذاك إلا لأنّ الاستدلالية أمرٌ محايثٌ إدراكيًّا وعرفانيًّا، يفرضه السياق دائمًا[1].

وغاية ما هنالك أنّ الأمر يتمحور في أنّ تسمية الموجودات من خلال الجهاز التعبيري (اللغة) يجلب هذه الأشياء إلى مجال الظهور. هذا الظهور هو ظهورٌ نسبيٌّ، أما الماهيات والحقائق فستظل سرًّا كونيًّا، ولك أنْ تتخيل أنه في مجال الألوان الأوسع

= الرواقيين (300 ق.م). والسيميوطيقا هي عملية شكلنة ونمذجة مرتبطة **بعلم التعقيد**، بمعنى تشكيل **أنساق** ذات بنية مماثلة لأنساق أخرى، فهي تعيد إنتاج النماذج الفكرية وتُطورها ذاتيًّا، تماشيًا مع تطور التعقيد في الكون ذاته. وهنا نلاحظ أنّ أهم ما يتبناه الفيلسوف والسيميائي الأمريكي "شارلساندرس بيرس" Charles Sanders Peirce (1839-1914م)، هو **الربط الفلسفي للعلامة بالجانب التداوليّ (تعدد التأويل)**؛ إذ يرى أنّ الفكر الإنسانيّ يبدأ من الشك وصولا إلى اليقين، لأنّ النشاط الفكريّ للإنسان يتجسد في فعله، **ثم يرتبط الفكر والعمل مع المجتمع كله**. ابن يخلف نفيسة: السيميائيات التداولية، قراءة في سيميائيات شارل بيرس، مذكرة لنيل درجة الماجستير، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، الجزائر، 2009، ص ص 39-42.

(1) للمزيد من التفاصيل، محيي الدين محسب: انفتاح النسق اللساني، دراسة في التداخل الاختصاصي، دار الكتب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2008، ص 17 وما بعدها.

اســـتخدامًا- عـــلى ســـبيل المثـــال- بـــين أفـــراد الإنـــسان لا يُمكننا القطع بلون معين؛ فبعضنا يرى اللون الأصـفر وآخـرون لا يرونه، والزواحف تراه أبيض وأسود، وبعض الحشرات تراه بُنّيّ اللون...إلخ، فما هي ماهية هذا الذي أطلقنا عليه (أصـفر)! وقِـس على هذا ملايين الموجودات من حولنا، التي يخدعنا الدماغ دومًـا في إدراكها لأجل التكيّف.

3. **النومن والفينومن عند «كانط»:**

يـرتبط هـذا الأمـر بقـوة بمفهـوم خطـير يُعـرف بـــ **النـومن Noumenon** عند "كانط"، الذي يُعبّر به عن الحقيقة الأساسـية أو **الماهية الجوهرية** لكل **ظاهرة وجوديـة**- أو مـا يـسمى بـــ **الفينـومن Phenomenon**- موجـودة في الواقـع الخـارجيّ (مثـل الظـواهر الفيزيائية بالمعنى الأوسع، والظواهر الداخلية السلوكية، كالـسلوك الانفعاليّ والعقـليّ والإراديّ، المقابـل للفكـر والمـشاعر والرغبـات داخل كل نفس). فالنومن هو الـشيء في ذاتـه Thing in itself، أو كما هو معروف بالألمانية Ding an sich. ولا يمكننا معرفـة سـوى أنّ (النومن) موجودٌ هناك؛ فعلى سبيل المثال، قوانين النمو الخلـويّ تُحدَّدُ بعمليتي البناء والهدم، بوصـفهما مظـاهر لكـل فعـل خلـويّ، لكـــن القـــدرة عـــلى البنـــاء وحـــدها هـــي (نـــومن) كـــل خليـــة أو ماهيتها. ولأننا لا نستطيع أنْ نصل إلى تلك الماهية، فلا نـستطيع أن نُبقيَ الخلية في حالة بناء دائم، ولذلك يحدث لها الانهيار بالسلب والهدم (ثنائية الحياة والموت، أو الوجود والعـدم الأبديـة). وعليـه

كان علم البيولوجيا كله علمًا ظاهراتيًّا لا يصل إلى كنه الأشياء، على الرغم من تعامله مع العناصر الأولية التكوينية[1].

ولذلك يرى "كانط" أنّ العالَمَ ظاهر، والفكر هو الذي يكشف أنه ليس وَهمًا تمامًا كما قرر "ديكارت". ولذلك فإنّ كل صيغ تفكيرنا بالزمان وبالمكان تُمكّنُنا من رؤية الأشياء بوصفها ظواهر، وليس كما هي موجودة بحد ذاتها، ماهويًّا وذاتيًّا Intrinsically. وتلك هي حدود العقل الإنسانيّ. ومعرفتنا (وفي مركزها اللغة والمعرفة الإنسانية) تنطلق من مصدرين عقليين: **المصدر البَعدي a posteriori** من خلال **العقل العمليّ** *(الفهم)*. **والمصدر القبليّ a priori** أو **العقل النظريّ** *(الفطريّ الخالص)*. ولأننا نعتمد لأجل الفهم على الحواس (الإدراك)، فإنّ **الحدس العمليّ يتطلب الفهم النظريّ**، وهو ما قرره "كانط" من أنّ **الحدس أعمى من دون مفاهيم تحكمه؛ فالحدوس الحسية بدون مقولات عقلية تبقى عمياء، والمقولات العقلية بدون حدوس حسية تبقى جوفاء**. بعبارة أخرى: **الحدوس الحسية بدون مفاهيم تظل عمياء، والمفاهيم بدون حدوس حسية تظل جوفاء**[2].

(1) للتفاصيل، راجع عبد الرحمن طعمة: البناء العصبي للغة، دراسة بيولوجية تطورية في إطار اللسانيات العرفانية العصبية، دار كنوز المعرفة، الأردن، طـ 1، 2017، الفصل الثالث.

(2) عبد الرحمن طعمة، وأحمد عبد المنعم: النظرية اللسانية العرفانية، دراسات إبستمولوجية، دار رؤية للنشر، القاهرة، طـ 1، 2019، ص 172 وما بعدها.

ينقلنا هذا إلى مسألة مهمة للغايـة في فلـسفة "هـوسرل" ومـن اتبع مذهبه.

4. فلسفة الممكن في الفينومينولوجيا الترانسندنتالية:

الممكن الفلـسفيّ يبـدو قابعًـا في كامـل الأفـق الواصـل بـين الفلسفة ووهم الفلسفة، طالما أنـه في هـذا الممكـن يتلاشـى الخـط الفاصل بـين الحقيقـيّ والـوهميّ، سـواء تعلـق الأمـر بالوقـائع أو بالأفكار. لكنّ الاعتراف باتساع أفق الممكـن الفلـسفيّ للحقيقـيّ والوهميّ لا ينفي ما تتضمّنه إمكانية الفلسفة من يقين بقابلية التأكيد أو الدحض النقديّ، حين توضع موضع تفكير جدّيّ.

يرى "هوسرل" أنّ التفلسف لا يعني أننا نعرفُ هل الفلسفة- عمومًا- مشروعٌ ممكن، فكلّ الجهـود المبذولـة لأجـل بلـوغ مـنهج تبقى دون طائل، ما دامت لم تبلـغ إمكانيـة الفلـسفة في حـدّ ذاتهـا؛ فالتفلسف الممكن هو الذي يُحدّد المنهج. وهذا يعني ضرورة الوعي بوحدة المعني الغائيّ teleological للفلسفة، وبصور الانزياح عنه، أو صور الاقتراب منه[1].

يلاحظ "هوسرل"، كذلك، أنّ علم التـاريخ لا يـستطيع عـلى الإطلاق- بوصفه علمًا- أنْ يُثبت حتى تلك القضية التي تقول بأنـه

---

(1) إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ترجمة إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسـات الوحـدة العربية، بيروت، طـ 1، 2008، ص 608.

لم تكن هناك- حتى الآن- فلسفة علمية، ولا يستطيع أنْ يُثبت هذه القضية إلا عن طريق مصادر أخرى للمعرفة، وهي، بدون شك، مصادر فلسفية.

ومن الواضح أنّ **النقد الفلسفيّ** هو أيضًا فلسفة، وأنّ معناه يتضمّن الإمكانية المثالية لقيام فلسفة منهجية بوصفها عِلمًا دقيقًا. إنّ "هوسرل" يَستبعد أنْ يكون الانشغال الفلسفيّ شأنًا خاصًّا يستثني غالبية الناس، بحيث لا يَشمل سوى قلة ممن انجذبوا إلى محَبة الحكمة. فالممكن الفلسفيّ ليس واحدًا عند الجميع، وليس له صورة مُحدّدة سلفًا، ومن هنا يُشدّد "هوسرل" على أنّه ينبغي على كلّ امرئٍ أنْ يَسعى إلى أنْ يكون في كل اتجاه (مُجرّبًا)، و(حكيمًا)، و(مُحبًّا للحكمة) بقدر المستطاع؛ فكلّ إنسان يسعى ويميل ويتطلّع هو- بالضرورة- فيلسوفٌ، بأشدّ معاني هذه الكلمة أصالة[1].

لقد تجاوز "هوسرل" التقابل المفهوميّ بين الإمكانيّ *Möglichkeit* والفعليّ *Wirklichkeit*، إلى التقابل في الممكن بين المثاليّ والواقعيّ الفعليّ، وذلك من خلال تفصيل القول في **الممكن المثاليّ، والممكن الواقعيّ**، فهو يبحث في العلاقة المُعقّدة بين الوعي بالذات والعالَم، أو بين الذات والموضوع، من خلال البنية المفتوحة

(1) هوسرل: الفلسفة عِلمًا دقيقًا (صارمًا)، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2002، ص 90. وانظر للمزيد من التفاصيل، لطفي زكري: منزلة الممكن في الفينومينولوجيا الترانسندنتالية، مجلة منيرفا، المجلد 5، العدد 1، 2020، ص 14 وما بعدها.

للوعي المُطلق، الذي يُعيد ربط (الوجود لـــ) الخاص بالوعي، بـــ(وجوده في)، وهو ما تُحيل إليه/ عليه **الدلالة القصدية للوعي**. وهذه البنية المفتوحة تُمثّل الصورة التي يُكوّنها الوعي المطلق، بما هو تدفّقٌ للنشاط الخالص؛ أي بوصفه حياة مستقلة عن الوجود المُتبدّل، أو بوصفه قدرة على البدء، وليس قدرة على الكفّ؛ فماهوية الوعي المطلق عند "هوسرل" ليست شرطًا لإمكانية العالَم، بل هي شرطٌ لإمكانية الوعي بالذات في العالَم، طالما كانت بنية أصلية لتدفّق الوعي في اليقظة[1].

إنّ الممكن لا يوجد بين الأشياء، بل هو فيها ومنها. وقد اعتقد "هوسرل" أنّ عالمًا أيواحدًا هو العالَم الممكن، وهو هذا العالَم الذي نعرفُه؛ أي عالَم الحياة *Lebenswelt*، أمّا العوالم الأخرى الممكنة فهي لا تعدو كونَها تنويعاتٍ مثاليةً لهذا العالَم وحسب[2].

(1) Paul Ricœur, à l'école de la phénoménologie, présentation par Jean Greisch, Beauchesne éditeur, Paris, 1995, Pp 11-12.

(2) للتفاصيل، لطفي زكري، السابق، ص 22 وما بعدها.

المبحث الثالث- التطوّر الإبستمولوجيّ ومعالجات التراكم الفكريّ والمعرفيّ:

1. إبستمولوجيا «باشلار» نموذجًا للتمثيل:

تُعدّ إبستمولوجيا "باشلار" المَعبَرَ الرئيسيّ الأساسيّ نحو الإبستمولوجيات المعاصرة، لِما تضمّنته وأثارته مِن مفاهيمَ جديدةٍ، وإشكالاتٍ فلسفيةً عميقةً، مهّدت- فيما أرى- لأنطولوجيا العرفان المعاصر. لقد استلهم "باشلار" الكثير من الثورات العلمية في القرن العشرين، في فيزياء الكم، والنظرية النسبية، والرياضيات غير الإقليدية، فأعاد- بقوة- العلاقة الوطيدة بين العلم والفلسفة، وهي تلك العلاقة التي نوّه بها "جان بياجيه"، الذي رأى أنّ أغلب المذاهب في تاريخ الفلسفة تَصدُرُ عن تفكيرٍ، إمّا في الاختراعات العلمية لأصحابها أنفسِهم، أو في ثورة علمية خاصّة حدثت في زمانهم، أو قبله بقليل؛ مثلما تعلّق الأمر بأفلاطون مع الرياضيات، وبأرسطو مع المنطق والبيولوجيا، وبديكارت مع الجبر والهندسة التحليلية، وبلايبنيتز مع حساب اللامتناهيات (التفاضل والتكامل)، وكما هو الحال في تجريبية "جون لوك" و"ديفيد هيوم"، وتمهيدهما لعلم النفس، وكما الأمر مع "كانط" في العلم النيوتوني وتعميماته، والماركسية مع التاريخ وعلم الاجتماع، وصولًا إلى

"هوسّرل" مع المنطق الرمزي، كما هو عند "فريجه"[1].

تَحْمل الإبستمولوجيا المعاصرة، كما أرساها "باشلار"، **التغيّر** المستمر لبنية الفكر بسبب **التطوّر** الدائم للمعرفة، وبسبب العلاقة الجدليّة الحاكمة لحركة التقدّم العلمي، وهنا يؤكّد "باشلار" أنّ **بنية الفكر الإنساني** ليست بنية سلبية، كما تقول بذلك الوضعية والتجريبية؛ إذ يذهب هؤلاء إلى أنّ الفكر مجرد متلقٍّ للتأثير، كما أنّ بنية الفكر لا تخضع- كذلك- لآراء الفلسفات العقلية المثالية، التي تنظر إلى العقل بوصفه بنية ثابتة، يمتلك- من خلالها- مجموعة من الأدوات القبلية الحاكمة للتصوّرات، وهي الأدوات التي تؤهّله للتفكير في الواقع. إنّ الإبستمولوجيا عند "باشلار" ترتبط بتأثير المعارف العلمية على تطوّر بنية هذا الفكر الإنساني وتطويره، وعلى ذلك يصبح تاريخ تطوّر هذه المعارف العلمية هو تاريخ تطوّر **الفكر الإنساني** والتغيّرات التي لحقت به، وذلك منذ أنْ بدأ هذا الفكر في إنتاج المعرفة العلمية عمومًا، وكل أشكال المعرفة المُمكنة خصوصًا[2].

---

(1) للتفاصيل، حسين بن عبد الله: مدخل إلى إبستمولوجيا باشلار، مجلة منيرفا، مختبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، جامعة تلمسان، الجزائر، المجلد 5، العدد 1، 2020، ص 50.

(2) للتفاصيل، السيد شعبان حسن: برونشفيك وباشلار، بين الفلسفة والعلم، دراسة نقدية مقارنة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص 128 وما بعدها.

من هنا، ينطلق "باشلار" مُؤكّدًا أنّ **الفكر يسلك في طريق بنائه للمعرفة مسالك متغيّرة، ودُروبًا ملتوية، وطُرُقًا غير مباشرة**؛ فإذا كانت فلسفات العلم التقليدية- خصوصًا في صيغتها الوضعية- تجعل من المعرفة العلمية امتدادًا للمعرفة العادية، وتنصحنا بالإصغاء لما تقوله الطبيعة، وتُحدّد الموضوعية بأنها نفيٌ للذاتية، بل وتجعلها مُقابِلًا لها، فإنّ إبستمولوجيا "باشلار" تؤكّد **التأويل العقلاني**، فليس هنالك سوى العقل القادح للبحث، المخترق للطبيعة.

* يُميّز "باشلار" بين ثلاث مراحل في المسار الذي يتشكّل من خلاله **العقل العلمي**، وهو المسار الذي يُفضي إلى نموذج أنطولوجيا العرفان المعاصر[1]:

(1) في بحثنا عن **أنطولوجيا للعرفان الإنسانيّ**، لا يعنينا التقسيم الفلسفيّ المعروف، والجدل حول أسبقية الإبستمولوجيا على الأنطولوجيا...إلخ، لأنّنا في مباحث العرفان والدماغ نُقرر أنّ كليهما مندمجان، فالعرفان يتشكّل- بصورة مستمرة- من التفاعل الدينامي بين الإبستمولوجيات بمختلف صورها، وأنماط الأنطولوجيات، على تنوّع مذاهبها: فلسفيًّا، وحاسوبيًّا، ورياضيًّا، وفيزيائيًّا...إلخ. ولذا، فإننا نرى أنّ **أنطولوجيا العرفان** تنبني على مُجمل الإبستمولوجيات العلمية، وكلاهما مُتَضمّنٌ في الآخَر، بصورة يصعب فيها الفصل الحدّي بينهما. وراجع تفاصيل كلّ ذلك ومقارباته بصورة أكثر عُمقًا وتحليلًا في كتابنا (**أنطولوجيا العرفان واللسان، من المنظومية إلى النسقية**)، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط 1، 2022.

- **الحالة ما قبل العلمية**: وتمتد من العصور الكلاسيكية القديمة حتى القرن الثامن عشر. وتتميّز بأنها **الحالة الملموسة**؛ إذ انشغل العقل فيها بالصورة الأولى للظاهرة، من خلال تمجيده للطبيعة، وإيمانه بوَحدة العالَم والوجود.

- **الحالة العِلمية**: وقد بدأت بالظهور بوصفها ردّ فعلٍ على الحالة السابقة، فشغلت القرن التاسع عشر، ووصلت إلى القرن العشرين. وتتميّز بأنها **الحالة الملموسة المُجرّدة**؛ إذ يضيفُ العقل فيها إلى التجربة الفيزيائية الأشكال الهندسية، مُستَنِدًا إلى **فلسفة البساطة**. والعقل هنا ما زال في وضع التناقض؛ فهو واثقٌ من تجريده، بقدر ما يكون هذا التجريد مَاثِلًا- بكل وضوح- في **حَدْسٍ "ملموس"، أو "محسوس"**.

- **زمن الروح العلمية الجديدة**: وقد حدّد "باشلار" ذلك الزمن بعام 1905م، تزامُنًا مع النقلة الفكرية الكونية التي أحدثتها النظرية النسبية لأينشتاين. وتتميّز هذه المرحلة بـ **الحالة المُجرّدة**؛ إذ يتدخّل العقل في معالجة ما يرد إليه من معلومات من ساحة الواقع، لكن هذه المعلومات منفصلة عن التجربة المباشرة، بمعنى أنّ العقل

والتجربة في هذه المرحلة يتلازمان بكل قوة؛ فيُتمّم كلٌّ منهما الآخر[1].

هذه المراحل الثلاث، كما نُلاحظ، هي التي مهّدت وبلورت (**أنطولوجيا العرفان الذهني**)، وهي الأنطولوجيا المؤسّسَة على إبستمولوجيا قويمة متطوّرة، شكّلت- بالنهاية- الملامح العامة **للعقل العلميّ المعاصر**، بمختلف مباحثه وأفكاره.

إنّ العقل عند "باشلار" يكتسب **التعدد الفلسفي** من خلال **التخلي** عن المفاهيم المقولبة الجاهزة، **والتحلّي** ببواعث التجدّد والتغيير؛ فكلّ تجربة تضع منهج التجربة نفسَه محلّ التجريب والاختبار، وبذلك فلا يَمتلك العقل استيعابًا جاهزًا من قبلُ، من خلال تجاربه السابقة؛ فالعقل العلمي يتجدّد باستمرار مع كلّ اتصال بتجربة جديدة، بحيث تُمثّل كلّ تجربة جديدة **حدَثًا من أحداث العقل، وبَعثًا للمزيد من المقولات الذهنية المُتطوّرة**. وهذا- برأيي- هو الأساس التكويني المركزي لأنطولوجيا العرفان العصبي المعاصر.

ينطلق "باشلار" من خلال كل ذلك إلى أعماقِ تحليلٍ نفسيٍّ جديدٍ، كما في كتابه الشهير: (**النار في التحليل النفسي**)؛ إذ يبحث في اللاشعور، مُنطَلِقًا من الشعور نفسه، وليس العكس، لأنّ "الفكر

(1) برونشفيك وباشلار، السابق، ص ص 127-128.

عند **الإنسان البدائيّ** هو هـاجِسٌ مُركّـز، والهـاجِس عنـد **الإنـسان الثقافيّ** هو فكر مُمتدٌّ"[1].

2. إبستمولوجيا الابتكار العلمي:

منذ زمـن "أفلاطـون" وظهـور أساسـيات المنطـق والابتكـار مرتبط بذهن الإنسان، وسمة التراكمية المعرفية هـي سـمة مركزيـة تَسِم مضامين العملية الابتكارية، وتُـدخلنا في جدليـة: هـل العلـم تراكميّ؟ وهل البحث العلمي يمكن وصفه بأنه مُنبنٍ عـلى بعـضه، أم أنه دائري كما يذهب "جان بياجيه"؟ وهنـا تـبرز ضرورة انفتـاح **الإبستمولوجيا المعقدة** على عدد من المشاكل المعرفية الجوهرية التـي أثارهـا كُـلٌّ مـن "باشـلار" و"بياجيـه" (مثـل بيولوجيـا المعرفـة، والترابط بين المنطق وعلم النفس، والذات المعرفيـة...إلـخ)، **التـي تتجاوز فحص أدوات المعرفة ذاتها إلى شروط إنتـاج تلـك الأدوات** (الشروط العصبية الدماغية، والشروط الاجتماعية الثقافية...إلخ)، فهذه هي معرفـة المعرفـة، وبـدونها لـن يكـون للابتكـار وجـود أو فاعليــة في حيــز البحــث العلمــي ضــمن الظــاهرة الإنــسانية الحضارية[2].

---

(1) جاسـتون باشـلار: النـار في التحليـل النفـسي، ترجمـة نهـاد خياطـة، دار الأندلس، بيروت، طـ 1، 1984، ص 25.

(2) عبد الرحمن طعمـة: البحـث المعـرفي المعـاصر، نـماذج مـن فلـسفة اللغـة وإبستمولوجيا العلوم، دار النابغة، مصر، طـ 1، 2018، ص 169 ومـا بعدها.

وقديمًا ظهر خطأ كبير في ربط الابتكار **بالإلهام**، ما أضفى نوعًا من الغموض المعرفيّ، أو الضبابية الإبستمولوجية، على مضمون العملية الابتكارية، ومن فعل هذا هو "أفلاطون"؛ إذ كان مُهتمًّا بالفن، ورأى أنّ الابتكار فيه هو نوعٌ من الإلهام. بيد أنّ إمعان النظر في الطبيعة ومحاولة فهم قوانينها والبحث الدءوب عن حلول لأي مسألة يطرحها الذهن...إلخ، كل هذا يُمثل أُسسًا إبستمولوجية مُهمة تجعل الدماغ مُطاوعًا وابتكاريًّا وإبداعيًّا، أما مسألة الإلهام فلا تأثيرَ فعليًّا لها، غاية ما يمكننا الموافقة عليه أنها مسألة قدرية ربما تأتيك، وربما تتمنّع على ذهنك، ولذا يجب ألاّ يُعوّل عليها كثيرًا ، بل إنّ بعض الباحثين يرون أنّ الإلهام يمكن الوصول إليه بالدربة والتمرين الذهني، لأنك مع الحفاظ على استمرارية النموذج الابتكاري في ذهنك، ستتوصل إلى آليات إبداعية ربما تتفوق بها على الإلهام في حد ذاته (نموذج اليابان والصين على سبيل المثال).

وهنا يجب أنْ نتنبه إلى فرق مهم بين مُصطلحين، هما: **التفكير المتعدد، والابتكار؛ فالابتكار** هو العملية العقلية أو النشاط الذهنيّ الذي يقوم به الفرد وينتج عنه اختراع شيء جديد أو استكناه ماهية موجود من الموجودات...إلخ، وهذه الجدة تكون- بالتالي- منسوبة إلى الفرد، وليست منسوبة إلى المجال الذي يحدث فيه الابتكار. أما **التفكير المتعدد** فهو التفكير الذي يُهيئُ للعملية الابتكارية مضامينها المعرفية الممكنة، التي تسمح للذهن بأنْ يدخل في سيرورة الابتكار العلميّ؛ بمعنى أنه يُمثل العمليات الأولية أو

التأسيسية التي تجعل من دماغ الباحث مُهيأً لبحث الظاهرة، أو لفحص الشيء، أو لبلورة النظرية... إلخ، فالتفكير المتعدد يُمثل العُدة المعرفية الكاملة التي يجب أنْ يتسلح بها الباحث أو المفكّر عمومًا[1].

* مراحل العملية الابتكارية وتطوّرها :

ولأجل هذا تتسم مراحل العملية الابتكارية في البحث العلمي خصوصًا وفي الظواهر الإنسانية عمومًا بسمات مهمة، لعل أهمها عند علماء النفس:

- **مرحلة تكوين الفرضية**: وتبدأ باستعداد الذهن لبحث المسألة، وتنتهي بالفكرة المجردة.
- **مرحلة اختبار الفرضية**: حيث تدقيق الفكرة وفحصها جيدًا.
- **مرحلة التوصل إلى النتائج**: وهي التي يحدث فيها تبادل المعلومات والخبرات وعرضها على الآخرين.

وكما نلاحظ، فهي مراحل يتحول فيها الذهن من الاختراع العادي إلى الابتكار الإبداعي To Transform Invention Into Innovation. وهذه المراحل يمكننا مقاربتها بمراحل أخرى

(1) عبد السلام عبد الغفار: التفوق العقلي والابتكار، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1977، ص ص 12-13.

موازية لها، تؤدي بالنهاية إلى كمال العملية الابتكارية، وهو ما أوضحه كُلٌّ من "والاس" و"ماركسبري" Wallas and Marksbery: **التحفيز**- ويشمل الخبرات والاستعداد المسبق والمحاولة والخطأ. **والتفريخ**- أو مرحلة **الحضانة الذهنية**، وهي مرحلة تتسم بالثبات وعدم التقدم في حل المشكلة، بل إنّ الذهن يكون مُنشغلًا بالتركيز على إيجاد سبيل الحل، فهي مرحلة **اختمار** مهمة جدًّا في العملية الإبداعية. **والإلماع أو الإشراق**- وهنا يأتي الحل وتبدأ المعالم في التبلور والظهور؛ فهي المرحلة السابقة مباشرة لطبخ الفكرة طبخًا نهائيًّا. ثم تأتي مرحلة **التحقيق**- إذ يتأكد الباحث من صحة فروضه بالاختبار والتجريب. وربما تجري في هذه المرحلة بعض التعديلات أو التغييرات على الإنتاج الابتكاري من أجل تحسينه وإظهاره بأجود صورة[1].

من خلال ما تقدّم، نستطيع أنْ نفهم أنّ **الابتكار لا ينشأ من العدم**، وأنه ظاهرة إنسانية اجتماعية شمولية، ويحتاج إلى الخبرة والمخزون الذهنيّ والنشاط الدماغيّ، والعقل الجمعيّ، وفعالية الباحثين ومؤسساتهم، وبحثهم عن المسائل العالقة التي تحتاج إلى مجموع فهومهم، وحصيلة أذهانهم لأجل تحقيق النتائج، ولأجل

(1) Mark A. Runco & Garrett J. Jaeger: The Standard Definition of Creativity, Creativity Research Journal, 24:1, 2012, Pp 92-96.

بلورة المفاهيم، ولأجل التوصل إلى نماذج علمية رصينة صالحة لأنْ تدخل في البارادايم المعرفيّ العام للعلوم.

فالمُبتكِر- إذن- يقوم بعمله الابتكاريّ من خلال الإطار الثقافيّ الذي يملكه نتيجة التأثيرات الحضارية والاجتماعية المحيطة به، وهذا الإطار لا يتكون إلا من خلال الإطار المعرفيّ المُكتَسَب نتيجة تراكمات علمية، أُتيح للمبتكِر التعامل معها من خلال مؤسساته البحثية، لأننا يجب أنْ نعلم أنّ **جوهر العملية الابتكارية في البحث العلمي عمومًا يتأسس على مفهومين عميقين**(1):

- **التراكمية**: فالمبتكر يفيد في البحث العلمي من تراث معرفيّ وفكريّ هائل، وذلك ما يدفع العلوم إلى التطور الدائم، فصفة التراكم والقِدم مرتبطة بالبحث، لكنها ليست مطلقة.
- **التصوّر والتخيّل**: وهما عمليتان ذهنيتان معرفيتان، تنبعان بوصفهما نواتج للتراكمية من عالَم الخبرات نفسه، فعلى سبيل المثال، اُشتُهر عن الموسيقِي الكبير "موزارت" Mozart قولُه إنني أتخيل سيمفونية أسمع أصواتها في دماغي، وذلك نتيجة تراكم خبراته في مجال الموسيقى، وإلا كيف يسمع أصوات آلات لا يعرفها! فهاتان

(1) للتفاصيل، محمود صادق: البحث عن العلاقات المعقدة بين الفنون والعلوم الطبيعية، أبحاث اليرموك، المجلد (7)، العدد (4)، جامعة اليرموك، إربد، المملكة الأردنية، 1991، ص ص 178-180.

العمليتان (التصوّر والتخيّل) لهما دور محـوريّ في تطـوير النماذج الابتكارية للتفكير العلميّ على مرّ العصور.

3. المنطـق الـضبابيّ Fuzzy Logic وانفتـاح أفـق التأويـل الإبستمولوجيّ:

يُستخدَم هـذا المنطـق في ميـدان الأنظمـة الخبـيرة وتطبيقـات الذكاء الاصطناعيّ AI. وقد أنشأه وقرّرَ قواعده العالِم الأذربيجـاني الأصل "لطفي زاده"، جامعة كاليفورنيا (1965م)، لأجل تطـوير معالجة البيانات. وتقنيات المنطـق الـضبابيّ تَـستخدم المجموعـات الضبابية، وهي غـير المجموعـات الاعتياديـة في المنطـق التقليـديّ؛ فهي مجموعات بلا حدود. ولذلك يُمثّل هذا المنطـق طريقـة سـهلة لتوصيف الخبرة الإنسانية وتمثيلها. ومن هنا قام الباحثون بدراسـته وتطبيقه في مجال العلوم الإنسانية.

الـضبابية مفهـومٌ متأصّـلٌ في الفلـسفات الـشرقية القديمـة، تنطوي على فكرة دمج الثنائية في الواحد؛ حيث "ثقافة الجمـع بـين الأقطاب المختلفة، التي لا يستبعد أحدُها الآخرَ، ولا يحلّ محلّه، بـل يُجسّد اجتماعُها تكاملًا وتعاونًا، ويكون لكلٍّ منها قيمـةٌ في الوجـود لا تقلّ عن قيمة الآخر ولا تختزله"[1].

---

(1) شهيرة شرف: منطـق الـضبابية والعلـوم الإنـسانية والاجتماعيـة، مقاربـة نظرية تطبيقية، المركز العربي للأبحاث ودراسـات الـسياسات، الدوحـة، طـ 1، 2016، ص 69. وانظر كـذلك (**أنطولوجيـا العرفـان واللـسان**) لمزيد تفصيل وتحليل.

وعلى **المستوى الإبستمولوجيّ**، يتفاعل التعقيد والغموض ويتداخلان في الظواهر المختلفة، ويتبادلان التأثير، وينعكسان إبستمولوجيًّا على مدى تحصيلنا للمفاهيم، فينشأ مفهوم **اللايقين،** أحد أبرز أشكال الضبابية في المنطق، ومن أهم أنماط هذا اللايقين: **اللايقين اللامعرفي،** الناجم عن أسباب غير معرفية؛ أي عن مُتغيرات بعضها نظاميّ وبعضها عشوائيّ. **واللايقين المعرفي** المُتضمِّن لليقين الذاتيّ، وهو الناجم عن تفاوت الخبرات الإنسانية. **واللايقين المُفتَقِر إلى اكتمال المعرفة**. إضافة إلى اللايقين الناجم عن الغموض والتعقيد. وفي كلّ هذه الحالات هناك تفاعلٌ بين الذات والموضوع، أو بين عناصر الظاهرة ذاتها[1].

والغاية الأساس من **التحكّم الضبابيّ** هي تمكين الآلة من طريقة التفكير وَفقًا للموقف الراهن، مثلما يفعل الخبير الآدميّ في مَيدانه؛ فالمُصمّم يستهدف تمكين الآلة لكي تتعلّمَ من أخطائها وتُصحّحها بطُرق متنوّعة ومُبتَكَرَة، منها تعميم الخبرات المُكتَسَبَة وتقويمها، أو بتوليد فرضيات جديدة بالتركيب بين فرضيات سابقة والعمل على صقلها...إلخ.

وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية يهتم الباحثون بالإنسان، بوصفه غاية ووسيلة في الوقت نفسه، ولذلك فإنّ تطبيق المنطق الضبابيّ في مجال الإنسانيات يكتسب أهمية كبيرة، قياسًا على ميادين

(1) للتفاصيل، منطق الضبابية، ص 25 وما بعدها. وراجع مكوّنات منطق الضبابية وتفصيلاتها، ص 29 وما بعدها.

التحكّم، لأنّ هذا المنطق يمتاز بمرونة تُسَاير- بقَدْرٍ كبيرٍ- غموض الظواهر الإنسانية والاجتماعية بتعقيداتها المختلفة[1].

يَرتكِزُ المنطق الضبابيّ- عمومًا- على ثلاث ركائز أساسية، تجعله يختلف كُلّيًّا عن المنطق الثنائيّ، أولها **المستوى الأنطولوجيّ** الذي يقابل غموض الظواهر الواقعية وتعقّدها. وثانيها **المستوى الإبستمولوجيّ** الذي يقابل اللايقين في المعرفة، وثالثها **المستوى السيمانتيكيّ (الدلاليّ)** الذي يقابل الالتباس في اللغة[2]، وتلك هي الفكرة نفسها التي عبّر عنها "موران" بقوله: "لا ينفتح المنطق الاستنتاجيّ- الهُوِياتيّ على فَهم المُركّب والوجود، وإنما على المعقولية النفعية، ويتناسب مع احتياجاتنا العملية لتجاوُز اللايقين والغموض، ليُقدّم تشخيصًا واضحًا وخاليًا من الاتباس،...، لكنه يَضعُف عندما يخدع الوضوح، وعندما ترتبط الحقيقتان المتعارضتان، وعندما لا يُمكنُ إزالة الغموض إلا إذا أُجريَت عملية بتر للمعرفة وللفكر"[3].

وهناك فارقٌ كبيرٌ بين نظرية الاحتمال كما هي عند الفلكيّ

---

(1) للمزيد من المناقشات، منطق الضبابية، ص 39 وما بعدها.

(2) منطق الضبابية، ص 108.

(3) إدجار موران: المنهج، الأفكار؛ مقامها، وحياتها، وعاداتها، وتنظيمها، الجزء الرابع من سلسلة (المنهج)، ترجمة جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2012، ص 282.

الفرنسيّ الشهير "بيير لابلاس"[1] (1749-1827م)- مُبتكر "تحويل لابلاس" بناءً على المعادلات التفاضلية، ومُعامِل "لابلاس" التفاضليّ، المُستخدَم على نطاقٍ واسعٍ في الرياضيات التطبيقية- فالنظرية الضبابية لها قُدرةٌ منهجيةٌ كبيرة على "معالجة الظواهر الغامضة والمُعقّدة، والمعرفة اللايقينية، واللغة المُلتَبِسَة التي لا يُمكن أنْ تُعالجَها النظرية الاحتمالية. إضافة إلى عددٍ من الزوايا التي يمتلكها منطق الضبابية بمكوّناته المختلفة التي تفتقر إليها نظرية الاحتمالات".[2]

* ومن الأمور المهمة- كذلك- في المنطق الضبابيّ بحث مسألة **الاستدلال**؛ فالاستدلال في المنطق الثنائيّ يختلف عنه في المنطق الضبابيّ، ويمكن حصرُ ذلك في أربع نقاط أساسية[3]:

1. **قيمة الصدق**: فالاستدلال في المنطق الثنائيّ يُحيل القِيَم إلى قيمتين لصدق القضايا، سواء المقدمات أو النتائج، بينما يُحيل الاستدلال الضبابيّ إلى قِيَم غير نهائية للصدق.

---

(1) أُشتُهر بأعماله المنهجية على ما عُرف وقتها بـ(**الميكانيكا السماوية**)، ودراسة استقرار النظام الشمسيّ، من خلال أبحاث الاحتمال والإحصاء؛ إذ أخذ نظرية الاحتمال بوصفها أداةً لإصلاح العيوب في المعرفة عمومًا. وله في ذلك مؤلَّفٌ ضخم في خمسة مجلدات، بعنوان (**ميكانيكا الأجرام السماوية** Mécanique Céleste).

(2) منطق الضبابية، ص 135.

(3) للتفاصيل والأمثلة على ذلك، منطق الضبابية، **قواعد الاستدلال الضبابيّ**، ص 183 وما بعدها.

2. **دلالة الاستدلال**: المنطق الثنائيّ يشمل استدلالًا وحيدًا، بينما يشمل المنطق الضبابيّ عددًا غير محدود من الاستدلالات.
3. **وظيفة الاستدلال**: المنطق التقليديّ يهتم بصحة الاستدلال بوصفه اتساقًا بين المُقدّمات والنتائج، بصرف النظر عن الواقع، أمّا الاستدلالات الضبابية فهي قواعد عمل قابلة للتطبيق، أو هي خطوات يسلكها البرنامج الخبير، ضمن عمل الذكاء الاصطناعيّ.
4. **قواعد الاستدلال**: فقواعد الاستدلال الضبابيّ تستند- بصورة خاصة- إلى المجموعات الفرعية الضبابية، أو المتغيرات اللغوية ودرجات إمكانها، وهذا يجعل من تغيير أيّ قاعدة أمرًا مُمكنًا.

4. رمزية العالَم الإنساني عند «إرنست كاسيرر»:

وقبل الانتقال إلى البند الأخير من هذه الدراسة، أقدّمُ خلاصة مهمة تجمع معظم ما سبق تفصيله في الفقرات السابقة، وهي مسألة الرمزية وعلاقتها بفلسفة الذهن، كما تبدّت في أوضح صورها الإبستمولوجية عند العبقري "كاسيرر".

لقد سعى الفيلسوف الألماني "إرنست كاسيرر" Cassirer Ernst (1874- 1945م)[1] إلى سبر أغوار العالَم الإنساني من

(1) الفيلسوف الألماني، والمؤرّخ الفلسفي، المُنتمِي إلى ما يُعرف بـــ(مدرسة "ماربورج") في "الفلسفة الكانطية الجديدة". وصاحب المؤلفات =

خــلال نظريتــه الفلــسفية حــول **الأشــكال الرمزيــة**، مُــستَنِدًا في أطروحاته إلى (نقد الثقافة)، ودراسة الحقول الثقافية المتنوّعة (اللغة والأسطورة والفن والعلم...إلخ). وقـد رأى أنّ الـسؤال المركـزي **(ما الإنسان؟)** يتضمن استفسارًا حـول **عـالَم الرمـوز**، لأنّ ماهيـة أنـماط الأفعـال الإنـســانية ومعانيهـا تـشمل في أعماقهـا **(البعـد الرمزي)**.

احتلّ الرمز موقعًا مركزيًّـا في فلـسفة الأشـكال الرمزيـة عنـد "كاسيرر"؛ إذ جعل الرمز عِـمادًا لنظريتـه حـول **الثقافـة الإنـسانية** وتفسير ظواهرها وأشكالها. ولأجل تحقيق هدفـه وبيـان حُججـه، اعتمد "كاسيرر" على الكثير من النظريات العلمية، أبرزهـا نظريـة عالم الأحياء الألماني "فون يوكسكل" Von Uexküll في البيولوجيا العامة؛ وهـي النظريـة التـي تبنّـت تأسـيس مبـادئ شـاملة حـول **(الوظيفية البنيوية)** في علم الأحيـاء، مـن خـلال الاهـتمام بدراسـة المنظومات العضوية؛ فكل كائن حيّ يحوي بداخله مخططًا للبناء، لا يُمكن وصفه بأنه ماديّ، بل هو عبـارة عـن وحـدة العَلاقـات غـير الماديـة بـين أجـزاء الجـسم الحيـوانيّ؛ فالبيولوجيـا تُعـالج- وفقًـا ليوكسكل- العلاقات غير المادية في مخطط البناء الحيّ.

وهنا يوضح "كاسيرر" أنّ نظرية "يوكسكل" هي ذات أساس

= الشهيرة: اللغة والأسطورة، ومـدخل إلى فلـسفة الحـضارة أو مقـال في الإنسان، وفلسفة التنوير، وفلسفة الأشكال الرمزية (في 3 مجلدات).

فينومينولـوجيّ (ظـاهراتي)- إمبريقـي (تجريبـيّ). فهـي تبتعـد، في معالجتها للكائنات الحية، عن كل ما هو ميتافيزيقيّ- إطلاقـيّ، لأنّ "يوكسكل" يرفض وجود حقيقة واحدة مطلقة ومتجانسة، تنطبـق على كلّ كائن حيّ؛ فكلّ كائن حيّ هـو كـائنٌ أحـاديّ الجـوهر، لـه عالمُه الخاص به، لأنّ له تجربَتَه الخاصة به. ولذلك يؤكّد "كاسـيرر" ما ذهب إليه "يوكسكل" من أنّ أشكال الحياة كلّها متكافئة؛ فلـيس هناك أفضلية لشكل على آخرَ[1].

ويؤكّد "كاسيرر"- كذلك- ما اسـتنتجه "يوكـسكل" مـن أنّ الكائناتِ الحية جميعَها تمتلك جهازين أساسيين[2]:

- جهاز استقبال Merknetz المؤثرات الخارجية.

- وجهاز تأثير Wirknetz يتجاوب مع هذه المؤثرات.

لكنّ الإنسان يتميز بوجـود جهـاز ثالـث فريـد، هـو **(الجهـاز الرمزيّ)**، وعليه، يؤكد "كاسيرر" امتياز العـالَم الإنـساني بالجانـب الرمزي الحاضر فيه بقوة، وهو الجانب الذي يُميز الإنسان عن عـالَم

(1) فؤاد مخوخ: إشكالية علوم الثقافـة لـدى إرنـست كاسـيرر، مجلـة جامعـة الشارقة للعلوم الإنـسانية والاجتماعيـة، المجلـد 12، العـدد 2، ديـسمبر 2015، ص 57 وما بعدها.

(2) فؤاد مخوخ: من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، بحث في فلسفة الثقافة عنـد إرنـست كاسـيرر، المركـز العـربي للأبحـاث ودراسـة الـسياسات، الدوحة، طـ 1، 2017، ص 251.

الأشياء الطبيعية من حوله؛ فالإنسان خرج من (العالَم المادي) ليعيش في (عالَم الرمز)، لتكون اللغة والأسطورة والفن والدين أجزاءً من هذا العالَم[1].

وكلّ معرفة أتى بها الإنسان هي نسيجٌ تُحاكُ منه **الشبكة الرمزية** المعقدة للتجارب الإنسانية، وكلّ تَقَدُّم يحرزه الإنسان في الفكر والحياة هو ناتجٌ عن هذه الشبكة، وهنا يدخل عالم الاستعارة معنا، بوصف الاستعارة أداةً ذهنية عرفانية تتحكم في هذه الشبكة الرمزية المعقدة.

يستبدل "كاسيرر" بمقولة (الإنسان حيوان ناطق) مقولة (الإنسان حيوان رامز)، ويُقرّر أنّ اللغة والفن والأسطورة والدين ليست كياناتٍ منعزلةً في الوجود، بل هي كياناتٌ مرتبطةٌ مع بعضها برابطة قوية، وهذه الرابطة ليست مادية جوهرية Vinculum Substantiale، بل هي رابطة وظيفية Vinculum Functionale. والشيء الذي يجب علينا أنْ نبحث عنه ونحلله هو الوظيفة الأساسية التي يؤديها الكلام والأسطورة والفن والدين؛ فالحضارة الإنسانية تستمدّ طابعها الفريد وقيمها الفكرية والخلقية

---

(1) للتفاصيل، إرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت- نيويورك، ط 1، 1961، ص 64 وما بعدها.

من شكلها؛ أي من مبناها المعماري، وليس من المواد التي تتألف منها[1].

يقوم "كاسيرر"- بعد ذلك- بطرح أفكار مُهمّة حول اللغة عند الإنسان والحيوان، فيوضح- مثلا- أنّ لغة الحيوانات **ذاتية (وعاطفية-انفعالية)**، بينما تكون لغة الإنسان **موضوعية (وقضَويّة-منطقية)**. كما يُبيّن من خلال البحث في الفلسفة الأنثروبولوجية أنّ الذكاء الحيوانيّ (عمليّ)، بينما الذكاء الإنسانيّ (رمزيّ)... إلخ[2].

---

(1) مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، المرجع نفسه، ص 84 وما بعدها.

(2) The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology. Translated with an Introduction by S. G. Lofts with A. Calcagno. New Haven & London: Yale University Press. Pp 42-50.

المبحث الرابع- اتساع بنية الفكر الإنسانيّ (المعرفة في السياق الثقافيّ والاجتماعيّ):

1. الوظيفية Functionalism والسلوك:

مصطلح "الوظيفية" مصطلحٌ ذو أبعاد بينية متداخلة في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والنقد الأدبيّ؛ إذ انتشرت **النزعة الوظيفية** منذ أواخر القرن الثامن عشر عند "فولتير"[(1)]، ثم انطلقت لتمتزج بمدارس فكرية وثقافية مختلفة التوجهات والرؤى.

المعنى المباشر لمصطلح الوظيفية هو أنّ الأخلاق تقوم بوظيفة إقامة معيار للسلوك الإنساني للأفراد ضمن الجماعة التي يعيشون وسطها، من أجل الحفاظ على توازن العلاقات واستمراريتها. أما المعنى الضمني (غير المباشر) للمصطلح فهو أنّ الأخلاق تكبت الغرائز، لكنها تقوم بتنظيمها أيضًا؛ فالأخلاق مصدر للتصوّر القانونيّ داخل مجتمع ما، لكن القانون يعيد- كذلك- صياغة

---

(1) هو "فرانسوا ماري آروويه" François-Marie Arouet الشهير بـ"فولتير" Voltaire (1694 – 1778م)، الفيلسوف الفرنسي الساخر الشهير الذي عاش فيما عُرف بعصر التنوير، وكان من كبار المدافعين عن الحريات المدنية وحرية العقيدة وكرامة الإنسان. وكان غزير الإنتاج والتأليف في مختلف صنوف المعرفة والأدب والفلسفة.

الأخلاق، فالمسألة في تبادل مستمر[1].

اكتسبت **النزعة الوظيفية** معانيَ مختلفة من خلال فلسفة الوضعيين (أوجست كونت، وإيميل دور كايم Durkheim) بسبب تأثرهم بمفاهيم "فولتير" عن **الدلالة الاجتماعية** للدين والإيمان، ودور ذلك في صيانة **التماسك الاجتماعيّ**. ثم اتجهت النزعة الوظيفية وانتقلت من علم الاجتماع إلى الفلسفة وعلم النفس، وذلك عندما شُبّه التاريخ الاجتماعيّ والتكوين النفسيّ بالنظام البيولوجيّ الحيّ، إذ إنّ لكلّ عضو وظيفةً معينةً في إطار **النظام الحيويّ** لكائن حيّ واحد، يكون له- بدوره- وظيفته في النظام الحيويّ "البيولوجيّ" العام، الشامل لمجتمع الأحياء برمته[2].

اقترنت الوظيفية- على جهة العموم إذن- بالاتجاه العضويّ الحيويّ في العلوم الطبيعية، كما عُرف الاتجاهُ الوظيفيّ في الأنثروبولوجيا الاجتماعية بتركيزه على دراسة الثقافات الإنسانية، كلّ على حدة، وفق واقعها المكانيّ والزمانيّ؛ ذلك لأنَّ الوظيفية ليست دراسة تعاقبية تاريخية بقدر ما هي آنية. وفي ذلك يختلف

(1) للمزيد من المناقشات، كانط، إيمانويل: المبادئ الأساسية لميتافيزياء الأخلاق، ترجمة حكمة حمصي، تقديم عادل العوّا، حلب، دار الشرق، د.ت، المقدمة.

(2) سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006، 2/ 386.

الاتجاه الوظيفي عن الدراسات التاريخية النزعة. وقد تجلى الاتجاه، الذي عُرف لاحقًا باسم **المماثلة العضوية**، بداية في أعمال الفلاسفة الأخلاقيين الأسكتلنديين من أمثال "آدم سميث" و"ديفيد هيوم" وغيرهما، من الذين رأوا في المجتمع نسقًا طبيعيًّا ينشأ من الطبيعة البشرية لا من العَقد الاجتماعي. وقد استخدم "مونتسكيو" **مفهوم النسق** في كتابه الشهير (**روح القوانين**) بوضعه أسس النسق الاجتماعيّ الكليّ، بناء على ارتباط أجزاء المجتمع ارتباطًا وظيفيًّا. وأصبحت فكرة النسق الاجتماعيّ هي العامل القويّ في إرساء دعائم علم الاجتماع المقارن والأنثروبولوجيا الاجتماعية[1].

ثم أصبح **التحليل الوظيفي** مَدخلا أساسيًّا في تحليلات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية والنظرية الثقافية، للربط بين النظام الاجتماعيّ ووظيفته، وبين خصائص سلوك الأفراد الذين يؤلفون ذلك النظام. يشتمل النسق الاجتماعي على عدد من النُّظم، بحيث يقوم كلّ نظام بوظيفته المُعيّنة بهدف الحفاظ على سلامة النسق. ويَنظر الوظيفيون إلى المجتمعات البشرية بوصفها أنساقًا اجتماعية تعتمد أجزاؤها على بعضها، ويدخل كل جزء منها في عدد من العلاقات الضرورية مع الأجزاء الأخرى. وقد ذهب "هربرت سبنسر" في موضوع المماثلة إلى أبعد من ذلك؛ إذ شبّه المجتمع من حيث البناء والوظيفة بالكائن الحيّ، لأنّ المجتمع ينمو ويتطور تمامًا كما ينمو الكائن الحيّ ويتطور. واستخدم "سبنسر" مصطلحات

(1) مصطلحات الفكر الحديث، 2/ 386.

العلـوم الطبيعيـة في تحليلاتـه البنائيـة الوظيفيـة للمجتمـع والحيـاة الاجتماعية، مثل الفسيولوجيا والمورفولوجيا والإيكولوجيا...إلخ. وأشار بوضوح إلى أنّ البنـاء يتـألف مـن الأجـزاء التـي تـدخل في تركيبه وفي عناصر جزئية لا حصر لعددها، تؤدي دورهـا في عمليـة التساند بين جميع الأجزاء التي تدخل في تركيب البناء الكلي[1].

وقـد اتّخـذ "دور كـايم" (1858- 1917م) موقفًـا رافـضًا للتفسيرات العضوية التي قال بها أنصار الاتجاه العضوي من أمثـال "هربرت سبنسر"، مستبعدًا إمكانية تفسير الظواهر الاجتماعية مـن خلال مفهوم **المماثلة العضوية**. وكان "دور كايم" يـسعى إلى تحريـر الظواهر الاجتماعية من محتوياتها النفسية، وإلى تجريدها من أصـولها البيولوجية، بالتركيز عـلى دراسـة تلـك الظـواهر مـن وجهـة نظـر اجتماعية صرفة في حدود علم الاجتماع فقط. يـرى "دور كـايم" أنّ الظاهرة الاجتماعية يجب أنْ تتمتع باستقلالها بوصفها ظاهرة قائمـة بذاتها، أي إنّ لها وجودَها المـستقل عـن الظـواهر البيولوجيـة، ولا يمكنها أنْ تتـأثر إلا اجتماعيًّـا، ولا تُفـسَّر إلا عـلى أسـس اجتماعيـة فقط. وفي كتاب (تقـسيم العمـل) اسـتخدم "دور كـايم" الوظيفـة بمعنيين: **أولا**- بالإشارة إلى نـسق مـن الحركـات الحيويـة اللازمـة لحياة الكائن العضويّ، **وثانيًا**- بالإشارة إلى العلاقة التي تـربط بـين تلك الحركات الحيوية وحاجات الكائن العضويّ (وظيفة التنفس، والهضم على سبيل المثال). كما استخدم "دور كايم" **مفهـوم الـدور**

(1) مصطلحات الفكر الحديث، 2/ 387.

مرادفًا لمفهوم الوظيفة؛ لأنه حين يتحدث عن وظيفة الدين- مثلا- فإنه يشير إلى الدور الذي يقوم به الدين في الحياة الاجتماعية. وكان "دور كايم" يوصي تلاميذه دومًا بقوله: إذا كُنتَ ترغب في دراسة ظاهرة اجتماعية، فعليك أنْ تصل إلى السبب الذي أدى إلى الوظيفة التي تقوم بها هذه الظاهرة[1].

أما العالِم الشهير "مالينوفسكي" (1884-1942م)، فقد رأى أنّ الاحتياجات الأساسية للإنسان، سواء البيولوجية أو الاجتماعية أو النفسية، فهي احتياجات متشابهة، لكن كل مجتمع، وفقًا لثقافته، يُلبي تلك الاحتياجات أو يكبتها بأسلوب معين، من أجل تحقيق التوازن بين احتياجات الجماعة ووظائفها، وبالتالي حاجات المجتمع كله ووظائفه، واحتياجات الأفراد ووظائفهم. كما أنّ "رادكليف براون"[2] رأى أيضًا أنّ كلّ ثقافة وكلّ مجتمع

---

(1) للمزيد من المناقشات، مجد الدين عمر خمش: علم الاجتماع، الموضوع والمنهج، دار مجدلاوي للنشر، عمان، الأردن، ط1، 1999، ص ص 306-310.

(2) "ألفريد رادكليف براون" Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955م)، هو عالم أنثروبولوجيا إنجليزيّ، خصص جُلّ أعماله لدراسة الشعوب غير الصناعية والسكان الأستراليين الأصليين تحديدًا، كما فضّل القيام بدراسة مكثفة ودقيقة للعلاقات المجتمعية أو البنية المجتمعية، تأثرًا بالمدرسة الوضعية عند "دور كايم"؛ فرأى- مثل "دور كايم"- أنّ العلوم الاجتماعية قادرة على إنتاج قوانين ذات صفة جامعة. ورأى- كذلك- التشابه الكبير بين التطور الطبيعيّ وتطور المجتمع؛ فالمجتمعات هي كائنات بيولوجية، لكنه رفض كذلك القوانين العامة للتطور...إلخ.

يُشكلان معًا كيانًا متسقًا متحدًا، يتكون من أجزاء رئيسية (مركزية) وفرعية (تحتية)، بحيث إنّ كلّ جزء منها له وظيفة الحفاظ على بقية الأجزاء لأجل سلامته هو تحديدًا، أي إنّ الهدف هو الحفاظ على الكيان الأكبر. فإذا لحق ضرر ما بجزء من الأجزاء، فلا بد أنْ تتحرك بقية الأجزاء كلها لكي تُعدل نفسها في الشكل والمضمون والأسلوب، أي تعدل الوظيفة. وفي عصرنا الحالي فإنّ معظم علماء الأنثروبولوجيا يمكن عدهم وظيفيين بهذا المعنى الذي قدمه "رادكليف براون"، على الرغم من أنّ "براون" لم يهتم بدراسة التغيير الاجتماعي أو بتفسيره على المستوى الثقافي العام[1].

2. «كاسيرر» وفلسفة التنوير:

بالعودة إلى "كاسيرر"، نجد أنه أبرز الذين أعادوا البحث في أعماق التنوير وفلسفته. يسعى "كاسيرر" إلى تحرير منظورِنا لحقبة التنوير من التعديل الرّاهن لها؛ إذ يرى أنه عِبءٌ ناتجٌ عن هيجلية كتابة تاريخ الفلسفة؛ ففلسفة القرن الثامن عشر- كما يرى "كاسيرر"- ليست مجرد مرحلة أوّلية معدومة الصّدى لنظام "هيجل" الفلسفيّ، بل هي حقبة لها مكانتها الخاصة. ومن هذا المُنطلق، نتجت ضرورة إعادة كتابة الأفكار المركزية وحركة الفكر في عصر التنوير، بما دفع "كاسيرر" إلى جمع حجارة بناء "**ظاهراتية العقل الفلسفيّ**"، خلافًا لهيجل؛ إذ الكلّ ليس أكثر من مجموع

(1) مصطلحات الفكر الحديث، 2/ 387.

أجزائه، وليست حركة الفكر فيها أخروية التوجّه[1].

وتتمثّل مهمة هذه الطريقة من التأريخ الفلسفي وهـدفها في أنّ حركة الفكر أفضت تدريجيًّا منذ النهضة (في إيطاليا في القرن الرابـع عشر)، خصوصًا في حقبة التنوير، ثم حين بلغت ذروتهـا في فلـسفة "كانط"، إلى ترسيخ اليقين الذاتيّ للإنسان بوصفه كائنًا واثقًا بذاته، وحامِلَ قِيَم، وواضعَ أحكام قيمية، كما سـنتحدث عـن ذلـك عنـد "هابرماس" بعـد قليـل. وبعـد المناقـشة الـشهيرة بـين "كاسـيرر" و"هايدجر" في جامعة "دافوس" Davos، سويسرا، 1929م، اتّجه "كاسيرر"- في جُلّ كتاباته- إلى بيان أنّ **مهمة الفلـسفة هـي تحريـر الإنسان،** من خلال **تفعيل طاقة التأمّـل** لديـه؛ فينبغـي للفلـسفة ألاّ تُسْلِمَ الإنسان إلى الخوف الذي يتيقّن منه، انطلاقًا من إدراكـه نهايـة الوجود الإنسانيّ، بل إنّ مهمَّتَها أنْ تجعلَه قـادرًا عـلى مواجهـة هـذا الخوف[2].

هذا التحرير- وفقًا لكاسيرر- يعني الاحتفـاظ بمـسافة تتـيح للإنسان التأمّل في ذاته بوضوح. وقد وجدت **فلـسفة التنـوير** حَـلًّا نموذجيًّا لهذه المهمة، كما يرى "كاسـيرر"، ولـذلك فهـي في موقـع الـصدارة في عمليـة الثقـة المتناميـة بالـذات. وقـد ردّ "كاسـيرر" الاعتبار لكانط، بوصفه فيلسوف التنوير، في وجه هجوم مطالعات

(1) إرنست كاسيرر: فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشهش، المركز العـربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، طـ 1، 2018، ص 13.

(2) فلسفة التنوير، ص 14.

"هايدجر"؛ إذ يؤكّد "كاسيرر" أنّ "كـانط" هـو فيلـسوف التنـوير والإيضاح، فهو المُفكّر الذي كان يتوق إلى الضوء والنـور، حتـى في تأمّله الأسبابَ الأكثرَ عُمقًا وخَفاءً للوجود.

إنّ المتأمّـل في أعـمال "كـانط" حـول نقـد العقـل يلاحـظ- مباشرة- النظرة الثاقبة، في حقبة "لا تتناول **العقـل** بوصـفه محتـوًى ثابتًا من المعارف، أو المبادئ، أو الحقائق، بمقدار ما هـو **طاقـة**؛ أي قوة لا يُمكن إدراكُها إدراكًا كـاملًا إلا في أثنـاء ممارسـتها وتأثيرهـا فحسب. أمّا ما هو العقل وما يستطيعه، فذلك لا يمكـن أنْ يتـضح على نحو كامل من نتائجه وحدها، وإنما يُمكـن قياسُـه مـن خـلال **وظيفته**. ووظيفته الأساس تتمثّل في قدرته على الرّبط والحلّ."[1]

الخطـاب الفلـسفيّ لعـصر التنـوير يـصبّ، إذن، ووفقًـا لكاسيرر"، في فلسفة "كانط"؛ **فالعقل لم يعد مـصطلحًا ماديًّـا، بـل هو تعبيرٌ وظيفيٌّ**. وهـذا الأمـر يُـبرّر التقيـيم الرفيـع لهـذه الحقبـة، ويجعلها لبنة مركزية في (**ظاهراتية الروح الفلسفية**) عند "كاسيرر"، بل وربما يجعلها جوهرها؛ فقد تجلّت في الخطاب الفلـسفيّ للتنـوير طاقةُ تفكيرٍ تأمّليٍّ، بطريقة نموذجية، ولم يكن لـذلك أهميـة تاريخيـة فحسب، بل تجلـت هـذه الطاقـة، كـذلك، في تفكيـك المنظومـات الفكرية الموروثة، وتشكيل بنى فكرية جديدة[2].

(1) فلسفة التنوير، ص 14 وما بعدها.

(2) فلسفة التنوير، ص 15.

لقـد ظهـر – مـع كـل الأطروحـات والجـدالات في الحقـب الفلسفية المتتابعة – **مفهومٌ جديدٌ للطبيعـة**، مـدفوعًا باتجـاه الفـرديّ والمُحدّد والـواقعيّ مـن جهـة، ومـدفوعًا – كـذلك – نحـو الكـونيّ والمُطلَق، من جهة أخرى. فهنـاك تـأثّر بالـدافع الأسـاس للتـشبّث بالعالَم، وهنـاك تـأثّر بالـدافع الـذي يـسمو بـه فـوق العـالَم، لكـي يستطيع، من خلال هذا السموّ، أنْ يكتـسب النظـرة الحقيقيـة عـن العالَم. ومن هنا، كانت **للعقـل الثقـافي** قـوةً في سـبيل الـتمكّن مـن الانعتـاق مـن المُعطَـى المجـرّد، والتحليـق الحـرّ المغـامِر في **أرض الإمكانات**.

إنّ مفهوم الطبيعة الحديث مثلما تشكّل بثبـات وبوضـوح منـذ عصر النهضة، ومثلما كان يَبحثُ عن تعليله ومبرره الفلسفيَّين، مـن خلال النُّظُم الفلسفية الكبرى للقرنين السابع عشر والثـامن عـشر، عند "ديكارت"، و"سبينوزا"، و"لايبنيتز"، فإنه يتميّز – على وجـه الخصوص – بهذه العلاقة الجديدة بين **الحسّ والعقل**، وبين **التجربـة والفكر**؛ بين **عـالَم الحـسّ** *mundus sensibilis*، و**عـالَم المعقـولات** *mundus intelligibilis*.[1]

(1) للمزيد من التفاصيل، فلسفة التنوير، ص 73 وما بعدها. وانظر كذلك:
Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vol (2), Berlin, 1907.

3. فلسفة الحقيقة والمناقشة عند «هابرماس»:

تُمثّل الحقيقة عنـد "يـورجن هابرمـاس" Jürgen Habermas (1929م- ...، "دوسـلدورف"Düsseldorf، عاصـمة ولايـة شمال "الراين"، ألمانيا الاتّحادية) **قيمة القِيَم**. ومن هنا، فقـد أخـرَجَ العقلَ إلى المَيدان العام، وجعله مُقوّمًا أساسيًّا مـن مُقوّمـات الحيـاة الاجتماعيـة والثقافيـة، أو- كـما سـمّاها- **الحيـاة البينذاتيـة التواصلية**، Intersubjectivity دون إغفال البُعد الوجوديّ الكامن في العقل.

يُقرّر "هابرماس" أنّ **التعدّدية التأويليـة** تـأتي في سـياق تحديـد صُور مُعيّنة للعالَم، وفهم الـذات داخلـه، وإدراك القِـيَم والمـصالح المرتبطة بالأشـخاص ارتباطًـا حميميًّـا، وهـي التـي عمـل التـاريخ الفرديّ على الزّج بها داخل تقاليد الحياة الخاصّة بمختلف أشـكالها بغــرض تحديــدها. هــذه الكثــرة في الــرؤى المؤوّلــة هــي- في الواقع- السبب الذي يجعل من تفكيرٍ ذاتيٍّ جمّا، مَهما تكن مميزاته، فِكرًا مُنفَتِحًا على البديهيّات، التي لا تستنفذ معنى مبـدأ الـشمولية، التي تكون مقبولة بما هي قوانين عامة[1].

يؤكّد "هابرماس" كذلك أنّ ممارسة **الفضيلة المعرفيـة** الخاصـة بالتقرّب إلى الغير لا تكون إلا من خلال المشاركة في حـوار شـامل،

(1) يورجن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم (ناشرون)، ومنشورات الاختلاف، طـ 1، 2010، ص 17 وما بعدها.

يَهدف- من بين ما يَهـدف- إلى الوصـول إلى إجمـاعٍ مُعـيّن، وذلـك بسبب الاختلافات المُتبادَلَة، التـي تـتجلّى- خـصوصًا- في الإدراك الخاص بالحالات المشتركة. والمشاركون في مناقشةٍ ما لا يُمكنهم أنْ يحلموا بإدراك توافق حول مـا يُمكـن أنْ نـسميه بالقاسـم المـشترك المتساوي بين الجميع، إلا إذا قام كلّ واحدٍ منهم بالخضوع ذاتيًّـا إلى ذلك التمرين، الذي يُمكننا مـن خلالـه تبنّـي وجهـة نظـر الآخـر، بهدف تحقيق ما يسميه "جان بياجيه" Piaget بالزحزحـة التدريجيـة للأنا عن المركز *Décentrement*، وإزاحة الـذات المتمركـزة حـول ذاتها، من ثَمّ، التخلّي عن النّظرة المركزية في تعامل الفهم مـع العـالَم القائم بالفعل[1].

ومن البديهيّ عند "هابرمـاس" أنّ الـوعي بالـذات، والـوعي بالقدرة التي نتمكّن من خلالها من اتخاذ موقفٍ تأمّليّ تجاه معتقداتنا الخاصـــة، ورغباتنـــا، وتوجّهاتنـــا (الأكـــسيولوجية "القِيميـــة"، والأخلاقية)، ومنطلقاتنا، بل حتى تجاه مشروع حياتنـا الخـاصّ في مُجمله، هذا الوعي يُشكّلُ مطالب أساسية لإمكان المناقـشة العامـة. وهنا أمرٌ مُهمٌّ بخصوص هذه المناقـشة؛ فالمـشاركون في مناقـشة مّـا بمجرد أنْ ينخرطـوا في **ممارسـة حِجاجيـة** مـن هـذا القبيـل، حتـى يصيروا مُلزَمين بأنْ يكونوا في مستوى التوقّعات المُنتَظَرَة منهم، من خلال **مبدأ التعاون**، ومن خـلال البحـث عـن أنـماط الأسـباب أو البواعث المقبولة عند الآخرين كـذلك، وعليـه، يتحـتّم علـيهم ألا

(1) إيتيقا المناقشة، ص 26.

يتأثّروا إلا بهذه الأسباب عند إعلانهم عن مواقفهم المختلفة[1].

ومن خلال البحث في **الافتراضات التداولية للمناقشة**، يظهر أنّه من الممكن تلبية هذين الاقتضاءَين معًا في آنٍ واحدٍ؛ إذ إنّ المناقشة تُلبّي- حَصرًا- شرطين أساسيين[2]:

* **الشرط الأول**- كلّ مُشارك فرد حُرٌّ فيما يقوم به، ما دام يحوز **السلطة المعرفية "الإبستيمية"** في صيغة المتكلّم، التي تسمح له باتّخاذ موقفٍ من المواقف.

* **الشرط الثاني**- هذه **السلطة الإبستيمية** تُمارَسُ بغرض البحث عن اتفاقٍ عقلانيٍّ مدروسٍ، من ثَمّ، العمل على اختيار الحلول، التي تكون مقبولة عقليًّا فقط عند كل الأشخاص المَعنيين.

ومن خلال ذلك، ينعكس سموّ الرابطة الاجتماعية؛ فبمجرد الانخراط في **ممارسة حِجاجية** مُعيّنة، نكون قد سَلّمنا أمرَنا إلى تلك الرابطة الاجتماعية، التي تظلّ على مثابرتها في ممارسة تأثيرها، حتى إذا تعلّق الأمر بأفراد يتنافسون من أجل إيجاد أفضل الحجج، وتلك أهم سمة تنويرية يتميز بها عصر **الإنسان الثقافيّ** الجديد. وينقلنا ذلك الطّرح إلى الفقرة الأخيرة الموالية.

---

(1) إيتيقا المناقشة، ص 27.

(2) J.Habermas (1992): L'Ethique de la discussion , Trad . M.Hungadi, Paris. Pp 30-32.

4. قول الحقيقة وَفق المشروع الفكريّ عند «ميشيل فوكو»:

تعني الصراحة أو (**قول الحقيقة**) **Parrêsia** - من حيث الاصطلاح اللغوي- قولَ كلّ شيء: (الصراحة، وانفتاح الكلمة، وحرية الكلمة...إلخ). هكذا ترجم الفلاسفة اللّاتين كلمة **Parrêsia** اليونانية بكلمة libertas، التي تعني (**الانفتاح في القول**)، وأنّ على الإنسان أنْ يقول ما يرغب في قوله، لأنه مفيدٌ، ولأنه حقيقيٌّ. ومن حيث الظاهر، فالكلمتان: اليونانية واللاتينية، تُمثِّلان صفة ومَيزة أخلاقية نطلبها من كل ذات عاقلة متحدِّثة ومتكلِّمة في سياق الخطاب الثقافي العام؛ فبمجرد أنْ يبدأ أحدُنا في الحديث الصريح فلا بد من ضمان قول الحقيقة[1].

في الحوار الأخير لـ "مشيل فوكو" نجده يميز بين إيتيقا (فلسفة الأخلاق) العصر القديم اليونانيّ والرومانيّ والإيتيقا المعاصرة، كما نراه ينفي وجود قواسم مشتركة بينهما؛ فعلى النقيض- كما يرى "فوكو"- حين نأخذ الأخلاق في إطار ما اتسمت به من **معيارية**، وما تنزع نحوه وتشير إليه، سندرك بأنها قريبة- بشكل مدهش- من تعاليم الأخلاق القديمة، إنْ لم تكن مماثلة لها، لكنها أقل قُربًا- بصورة نِسبية- من الأخلاق التي يتم تثمينها حاليًا. من هذا المنطلق، يرى "فوكو" إمكانية اشتغال

(1) ميشيل فوكو: تأويل الذات، دروس ألقيت في "الكوليج دي فرانس" لسنة 1981-1986م، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، طـ1، 2011، ص 343.

الأخـلاق القديمـة- وإنْ بكيفيـة مختلفـة- بـين طيـات أسـلوب الأخلاق المعاصرة.

تبدو رغبة "فوكو" في استعادة **شـكلٍ فكـريٍّ أصـيلٍ** أو تجربـة معطاة أمرًا مطلوبًا بالنسبة لــــ **[تفكـير يريـد اسـتئناف انطلاقتـه وتوسيع آفاقه]**. في هذا السياق يأتي اهتمام "فوكو" بــ **(القول الحـق والصريح والحر)**، مُتابعًا **صورنة علاقة الـذات بالمعرفـة وبالـسلطة وبالحقيقة**، ومُنقِّبا عن المادة الخاصـة بنظـام المُتَـع ونظـام الـسلوك، ومُحلِّلا طرق تشكُّل الذات عبر التاريخ، وراغبًا في الفوز بـــ **(ذاتيـة جديـدة)**. وقـد تطلـب الأمـر مـن "فوكـو" العـودة بالمـشكلة إلى الفلاسفة اليونان والرومان وتحليل مفهـوم **(الباريـسيا** Parrêsia)، وتعريف (الكائن الباريسياني) le Parrèsiaste، مع التـساؤل عـن كيفية تشكّل الذات وعلاقتها بذاتها وبالآخرين وبالوجود كله، من خلال **خطابات الحقيقة والقدرة على قول الكلام الـصريح الـصادق والحُرّ**[1].

إنّ عملية التشكُّل هـذه يَكمـن أساسـها في مبـدأ (الاهـتمام أو الانهمام بالذات) وبــ (ثقافة الذات)، التي **ستُميز الفلسفة بوصـفها**

(1) راجع تفاصيل أعمق ومناقشات وأمثلـة، سـيمون ديـورنج (وآخـرون): أنثروبولوجيـا الثقافـة، الإنـسان –العرفـان –اللـسان، ترجمـة ودراسـة وتعليق عبد الرحمن طعمة، دار النابغـة، مـصر، طـــ 1، 2021، الفـصل الأول من الكتاب.

شكلًا أو نمطًا من أنماط التفكير، يتساءل عما يسمح بالوصول إلى الحقيقة وعَيش الحياة الحقة[1].

وقد تم الربط في الفلسفة الغربية- عمومًا- بين العنصرين اللذين لا يتصلان بالتطبيق ولا بالتحليل التاريخيّ العاديّ، وهما: (الذات) و(الحقيقة). لقد تطلبت مقاربة "فوكو" للذات والحقيقة وللعلاقة التي ربطتهما تاريخيًّا البحثَ في الزهد، بالمعنى الفلسفيّ اليونانيّ والرومانيّ، الذي كانت له وظيفة تشكيل الذات بوصفها ذاتًا للحقيقة، مع ما يترتب على هذه العلاقة من مشكلات تقنية (أو فنية) وأخلاقية، خاصة بقواعد التواصل والحوار المرتبطة **بالخطاب الحقيقيّ** والقول الحق والصريح والحر، ومن استعداد أكيد ومطلوب لمواجهة الخصوم الأخلاقيين والتقنيين؛ إذ يؤكد "ميشيل فوكو" أنّ الزهد هو ما يسمح بقول الحق للذات ووجودها، الذي يتكوّن بوصفه طريقة وكيفية لوجود الذات. فالزهد و"**الممارسات الزهدية**" ترتبط بما يسميه (**ممارسة النفس على نفسها**)، تلك الممارسة التي تعود- في الغالب- إلى ممارسات الفلاسفة الفيثاغورثيين، واستمرار هذه الممارسات في العالم اليونانيّ والهللينستيّ والرومانيّ. فالزهد هو- في الواقع- ممارسة للحقيقة، وطريقة لربط الذات بالحقيقة، وغايته تجهيز الذات أو تغييرها أو

(1) للمزيد من التفاصيل، راجع، أوبير دريفوس وبول رابينوف: ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ت. ص ص 170-180.

الوصول بهـا إلى أسـلوب معـيّن في الوجـود[1]. يقـول فوكـو: "إن تشكُّل ذات النفس بواسطة ممارسة قول الحق والتمرين عليه، بما هو نمط وجود الذات، هو ما يبعده عما نفهمـه الآن في تراثنـا التـاريخيّ بالزهد، الذي يتخلى ويُنكر النفس بناءً على الكلمة الحق التي قيلـت من قِبَل الآخر."[2]

تُحيـل كلمـة الـصراحة Parrêsia– وفقًـا لــ "فوكـو"- عـلى الصفة الأخلاقية، وعلى الخُلُق ethos، كما تُحيل على الإجراء التقنـيّ (التقنية)، وهو أمرٌ ضروريٌّ ولازم من أجل نقل **الخطاب الحقيقـي** إلى الخطاب الذي يحتاج إليه، بغرض أنْ يُشكِّل نفـسَه بوصـفه ذاتًـا سيِّدة على نفسها، وذاتًا متمثِّلةً الحقيقةَ بنفسِها ولنفسِها[3].

إنّ التحليل التاريخيّ الذي قام به "ميشيل فوكـو" للممارسـات المرتبطـة بقـول الحقيقـة عـن الـذات داخـل الثقـافتين: الإغريقيـة والرومانية، ارتبط بشكل أوسع بمبدأ "الاهتمام بالنفس Souci de soi"، وبثقافة الذات Culture du soi، التي أطلق عليهـا اليونـان مفهوم "**الباريسيا**". وقـد ارتـبط هـذا المفهـوم- أساسًـا- بـالقول الصريح أو بالصراحة الصادقة الحرة، وبقول الحقيقـة عـن الـذات، التـي تتطلـب تجنُّـب المخادعـة والتملُّـق والخـوف، والجـرأة عـلى المخاطرة والمجازفة بالعلاقة التي تقيمها الـذات مـع الآخـر الـذي

(1) للمزيد من التفاصيل، ميشيل فوكو: تأويل الذات، ص297 وما بعدها.

(2) تأويل الذات، ص207.

(3) تأويل الذات، ص 348.

تُوجَّـه إليـه هـذه الحقيقـة. إنّ هـذه المجازفـة تفـترض نوعًـا مـن الشجاعة، وهي **الشجاعة في درجتها الدنيا**، التي تتمثـل في احـتمال فك الارتباط مع الآخر من حيث إمكانية قول الحقيقة، **والـشجاعة في درجتهـا القـصوى**، التـي تتمثـل في أن نُعـرِّض حياتنـا الخاصـة للموت؛ تلك الشجاعة التي يربطهـا "سـقراط" Socrates بالنبـل وبرفعة النفس[1].

(1) ميشيل فوكو: الانهمام بالذات، جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تقـديم وترجمة محمد أزويتة، أفريقيـا الـشرق، الـدار البيـضاء، المغـرب، طـ 1، 2015، ص85 وما بعدها.

* خلاصة وخاتمة:

أفضنا في بنود هذا الفصل في تتبع حركة الفكر والعقل في محيط الوجود الثقافي، من أجل الوقوف على أهم المحطات التي بلورت فلسفة الثقافة في القرن العشرين، وامتدت آثارها إلى وقتنا الراهن، وربما تمتد كذلك إلى مرحلة ما بعد الإنسان، التي يتسابق الباحثون لأجل فهم أبعادها وبلورة مفاهيمها في العصر الحديث. وهنا ننبه إلى بعض المرتكزات التي يجب عدم إغفالها في بحث البعد المعرفيّ للثقافة المعاصرة، وهي- باختصار-:

- المعرفة قد تحتاج أحيانًا إلى التجربة والتجريب، لكنّ سعة العقل واستقلال قوانينه عن قوانين الوجود في كثير من الأحيان قد يسمح للمعرفة وللتفكير بالتطوّر بعيدًا عن حتمية قوانين الطبيعة، وهذا أمرٌ يحتاج إلى مزيد بحث وفحص وتأمل.
- تطوُّر التفكير ارتبط على مرّ العصور بفلسفات متعاندة ومتكاملة في آن، وهنا يجب على كلّ مهتم بهذه القضية الأكاديمية (قضية تطوّر الفكر والوعي)، أنْ يقف على الخطوط العامة والرئيسة للمدارس الفلسفية الكبرى، التي أسهمت في صياغة الأطر العامة للبحث في العقل وفلسفة الذهن.
- الفكر، وفقًا لبنفينيست- بمقدوره تخصيص مقولاته في حرية، وتأسيس مقولات جديدة، خلافًا للمقولات اللغوية، التي

تتحكم في حلقـة التواصـل. وتلـك مـسألة تحتـاج إلى دراسـة منفصلة وتحليلات مقارنة...إلخ.

- اهـتم "هـوسرل" بتطـوير المعرفـة بنـاء عـلى الممارسـة الإنـسانية المشتغلة على ظاهريات هذا العالَم كما يدركها؛ لتكون المعرفـة- لـدى "هـوسرل"- متحـررة مـن القيـود والفـروض المسبقة وإكراهات المجتمع، بما يؤكد مسألة استقلالية العقل عنده، كما قلنا منذ قليل، وهو رأيٌ لـه وجاهتـه، ويـستحق مزيـد تأمـل وبحث.

- أكّد "بـيرس" أنّ الفكـر الإنـسانيّ يبـدأ مـن الـشك وصـولا إلى اليقين، لأنّ النـشاط الفكـريّ للإنـسان يتجـسد في فعلـه، ثـم يرتبط الفكر والعمل مع المجتمع كله لاحقًا.

- قدّمت الدراسة تفصيلات مهمة ومناقـشات بخـصوص التطـوّر الإبستمولوجيّ للمعرفة الإنسانية، وعرضنا من خـلال ذلـك نموذج "هوسرل"، ونمـوذج "باشـلار"، ونمـوذج الابتكـار العلمـيّ، والمنطـق الـضبابيّ، ورمزيـة العـالَم الإنـسانيّ عنـد "كاسـيرر". وهـي مرتكـزاتٌ نـرى دقتهـا وتأثيرهـا في فهـم المراحـل الأساسـية لعلاقـة الـوعي بالعـالَم وبتطـوّر الحـراك الفكريّ الثقافيّ.

- أُختممت الدراسة بتقديم مجموعة مختارة مـن الأفكـار الفلـسفية والاجتماعية، التي بيّنت التوسّع في **بنيـة الخطـاب الثقـافي** عَـبر

مراحل معرفية مختلفة، من خلال بعض أفكار "هابرماس"، و"ميشيل فوكو"، و"إرنست كاسيرر"، حاولنا من خلالها فهم التطوّر العام لفلسفة الثقافة والفكر والوعي، وطرحنا من خلالها أهم البنود التي يمكننا- فيما بعد- توظيفها في **التحليل الثقافيّ** العام[1].

(1) للمؤلف بالفعل كتاب يُناقش توسع هذه الأطروحات وآثارها على إنسان الثقافة بالمفهوم المعاصر، بعنوان: (**تحليل الخطاب الثقافي**)، لَمن أراد مُخْتَصَرًا لما نقوم بإعادة تسييقه وتحليله بكتابنا هنا (الذهن والخطاب والثقافة). وكتاب آخر – قيد النشر – بعنوان (إنسان الثقافة)... إلخ.

الفصل

الثاني

2

فلسفة الخطاب الثقافي

في بُعده الذهني - الاجتماعي

تمهيد

في هذا الفصل أُقدمُ مجموعة من أطروحات (المهاد النظري)، الذي أَسهم- بصورة ما- في بلورة الخطاب الثقافي وتشكيله في القرن العشرين على الأقل، والذي أرى أنه أدّى- بالنهاية- إلى الأنماط التي نعرفها عن المحتوى الثقافي وقضايا الفكر المعاصر...إلخ. وسأكتفي فقط ببعض الإشارات المُهمة، دون إعادة الكلام أو النقل عن المراجع التي أسهبت في قضية **التحليل الثقافي**، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، كتاب (التحليل الثقافي) لهابرماس وفوكو وآخرين.

أولا- الأنثروبولوجيا والثقافة (مقاربة مفاهيمية)

1- يتشكل المفهوم الثقافي خصوصًا، وأي مفهوم آخر، ابتداءً من **الكلمة**؛ فالكلمة في لغة الإنسان تتحول إلى مفهوم؛ أي إنّ **الحسي يتحول إلى الذهني**، وينتقل البسيط إلى المُركّب، ويصير

البيانيُّ برهانيًّا، ويتغير الفردي إلى اجتماعـي، ويـصبح الثابـتُ متحولا، فالتحول المفاهيمي الشامل يبـدأ بـالتحرر مـن قيـود اللغـة وعالمهـا وقوانينهـا، نحـو انفتـاح آفـاق عـالم الاجـتماع وقوانينه وسيروراته[1].

وقد أحدثَ القرن التاسع عشر تقدمًا ملحوظًا في مفهوم كلمـة **(ثقافة)** من أجل تطوير تعريفها؛ فعلوم الأنثروبولوجيا والأجنـاس وعلم النفس والاقتصاد السياسي... إلخ، تتلاقى جميعُهـا في بحـث الواقع الاجتماعيّ وتحليله، ومن هنـا كانـت **(الثقافـة)** واحـدة مـن

(1) للمزيد من التفاصيل، زكي الميلاد: المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، طـ 2، 2010، ص 24 وما بعدها. وانظر أيـضًا، عبـد الـرحمن طعمـة: البنـاء الـذهني للمفاهيم، بحث في تكامـل علـوم اللـسان وآليـات العرفـان، دار كنـوز المعرفة، الأردن، 2019، ص 60 وما بعدها. يض

المشكلات المركزية لعلم الاجتماع والخطاب الأدبي عمومًا[1]. كما لوحظ أنّ فكرة (**الثقافة**) تمتد لتشمل ما وراء ما كان يُطلق عليه (**الإنسانيات الإغريقية اللاتينية**)، وأنّ معنى الثقافة يتجاوز ما أنتجته مباحث الفكر الكلاسيكيّ من أعمال أدبية، ليضم- في اتساعه- واقعًا اجتماعيًّا يتجاوز حدود أوروبا، ويحمل- بصورة عامة- طابع العبقرية الإنسانية الفريدة[2]. وبين الأنثروبولوجيا والثقافة عَلاقة وطيدة، للدرجة التي جعلت بعض الباحثين يتخذون من الأنثروبولوجيا حاويةً مفاهيميةً ضخمةً للثقافة. وقد ظل الخلاف على ذلك الأمر قائمًا وعميقًا، بداية من إدخال الاتجاه الثقافي في الحياة الاجتماعية في مقابل الاتجاه الاجتماعيّ البنائي، وانتهاءً بالكلام عن (**علم الثقافة**) في مقابل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية[3].

وقد استمر الخلاف بين مَن يرون أنّ المجتمع هو الحقيقة النهائية التي تجعل من الممكن فهم الطبيعة الإنسانية، ومَن يرون أنّ الثقافة هي التي تمثل تلك الحقيقة النهائية المتمايزة بذاتها، والمجتمع هو مجرد أداة أو وسيلة لقيام الثقافة ولوجودها واستمرارها؛ بمعنى

(1) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، 2000، ص 27 وما بعدها.

(2) مشكلة الثقافة، المرجع نفسه، ص 28.

(3) أحمد أبو زيد: محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت، 1978، ص 38.

أنّ المجتمـع هـو مجـرد ظـرف أو شرط ضروري لأجـل وجـود الثقافة[1].

وعلى جهة العموم، فقد حـرّرت الأنثروبولوجيـا الثقافـةَ مـن قيـود البيولوجيـا؛ فالثقافـة تخـص الإنـسان فقـط مـن دون سـائر المخلوقات، فهي مرتبطة بعالمه وبمحيطه، وتتأثر ببيئته. والثقافـة لا تُورَّثُ من خلال الجينات، أو تُنقل هكذا بصورة أحيائيـة، ولكنهـا تُكتسبُ من خـلال التنـشئة والتربيـة والتعلـيم...إلـخ؛ فالثقافـة- إذن- **اختيارية وليست جبرية**. ومن هذا المنطلق يرى "هوبـل" أنـه في حالة تحليل الثقافة فلا بـد مـن الابتعـاد عـن القيـود البيولوجيـة والوراثية، لأنّ الثقافـة هـي مجمـوع التجديـدات الاجتماعيـة التـي يمكن عدّها- بالنهائية- إرثًا اجتماعيًّا ينتقل عبر الأجيال المتلاحقة، مـن خـلال التنـشئة والاكتـساب الثقـافيين الـدائمين والعمليـات المعرفية المرتبطة بكل ذلك[2].

2- لقد طوّر الألماني "ليو فايـسجربر" Leo Weisgerber (1899 – 1984م) مفهوم التصور اللغوي للعالَم انطلاقًا مـن فلـسفة الطبيب النفسي الألمـاني "فلهلـم دلتـاي" Wilhelm Dilthey (1833 – 1911م)، الذي رأى أنّ فلسفة الحياة الحقيقية هـي التي تقوم على **أوسع معرفة ممكنة بالحيـاة**، وهـي المعرفـة التـي

(1) محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، المرجع نفسه، ص 40.

(2) Hobel, E.A: The Nature of Culture, in: Shapiro, H.L (ed): Man, Culture & Society, New York, 1960, P 198.

تتيحها العلوم الإنسانية، التي يُطلق عليها "دلتـاي" مـصطلح **العلوم الروحيـة Geisteswissenschatenn**، وهـي مجمـوع الدراسات التي تبحث في حقيقة التاريخ والمجتمـع، وتـشمل علوم النفس والتاريخ والاقتـصاد وفقـه اللغـة والنقـد الأدبي والأديان المقارنة وفلسفة التشريع، وكلها دراسات موضـوعها **الإنسان** وأفعاله ومبتكراته. ونلاحظ أنهـا تلتقـي، أو تتقـاطع بصورة، ما مع الفلسفة اللغوية الهمبولدتية (نسبة إلى فيلـسوف اللغـة الألمـاني "همبولـدت" Alexander Von Humboldt، 1769 – 1859م)، وتلتقـي كـذلك مـع فرضـية "وورف / سابير" الشهيرة حول رؤية العالم.

والخيط الجامع بـين مُجمـل هـذه النظريـات يكمـن في رؤيتهـا للصلة الوثيقة بين **اللغة والفكر والثقافـة**؛ فاللغـة ليـست فقـط أداة للتواصل، بل هي أداة للتفكّر كذلك، ومن هذا المنظور فإنها وسيلة أساسية لتقديم مفاهيم وتفاسـير للعـالم الـذي يحـيط بأهـل اللغـة. **وهكذا تصبح اللغة عملية ذهنية تصوغ أو تعكس رؤية العـالم عنـد أمة من الأمم أو ثقافة من الثقافات**. وقد نقـل "فايـسجربر" نظريـة ارتبـاط اللغـة بالثقافـة مـن حيـز الدراسـات الأنثروبولوجيـة إلى الدراسات اللسانية بعدما اطّلع على إنتـاج العـالم السويـسري "دي سوســـير" Ferdinand de Saussure (1857 – 1913م). وخلاصة رأي "فايسجربر" أنّ **كل واحدة من كلماتنا تمثـل منظـورًا خاصًّا نرى فيه العالم، وما نسميه مفهومًـا لـيس سـوى بلـورة لهـذا**

المنظور الذاتي، أي إنه عبارة عن شكل ثابت تقريبًا يفرضه المنظـور، وهذا المنظور هو **اجتماعيّ** بالـضرورة، لأنـه يُمثّـل المِلكيـة الذهنيـة المشتركة لجماعـة كاملـة في حلقـة التواصـل[1]، وهـو كـذلك **ذاتي**؛ بمعنى أنه يفضي إلى شيء من الاهتمام البشري الإيجابي، الذي يجعـل تمثيلَنـا المفهـومي للعـالم لـيس نـسخة دقيقـة أو مطابقـة للواقـع الموضوعي. **وعلم الدلالة الألسني/ اللساني**- بهذا المنطلق- يـصبح دراسة تحليليـة بامتيـاز لمثـل هـذه التطـورات المتبلـورة في كلـمات؛ فالرموز في المعجم الذهنيّ لا تُمثّل تطابقًا مباشرًا مع أشكال الواقع؛ فالنسخة الذهنية ليست مطابقة للخارج، بـل هـي نـسخة تـصوُّرية تقريبية لأجـل إدراك كُنـه العـالم والتكيـف معـه. وكـل جماعـة لهـا طريقتها في عزل الأجزاء والوحـدات وتفكيكهـا وإعـادة تركيبهـا، لأجـل فهـم العـالم مـن خـلال اللغـة، في إطـار المنظومـة العـصبية الدماغيـة الـشديدة الدقـة والتطـور. وهـذا الكـل المـنظَّم أو هـذه المنظومة الدقيقـة هـي المعجـم الـذهني عنـد كـل جماعـة مـن بنـي الإنسان. وهنا **تدخل الأنماط اللغوية مع الأنـماط الثقافيـة**[2]. وهـو

(1) راجع الفصل الثاني من كتابنا (تحليل الخطاب الثقافي)، دار النابغة، مـصر، 2021.

(2) راجع للمزيد من التفاصيل، البناء الذهني للمفاهيم، مرجـع سـابق، ص 68 وما بعدها. وانظر أيضًا الكتاب المهم لفايسجربر (**مجتمع اللغة بوصفه موضوعًا للسانيات**):

John Leo Weisgerber: Die Sprachgemeinschaft Als Gegenstand Sprachwissenschaftlicher, Westdeutscher Verlag, 1967.

أمرٌ بالغ الأهمية والعمق، اشتغل عليه العلامة "إدوارد سابير" في سِنيّ عمره الأخيرة بالولايات المتحدة، من خلال عمله على ما أطلق عليه **اللسانيات العرقية Ethnic Linguistics**.

3- ومنذ بدايات القرن العشرين بدأت الأنثروبولوجيا الثقافية تتبلور بوصفها علمًا قائمًا بذاته، واتجه البحث فيها نحو الاعتراف **بتنوع الثقافات الإنسانية** بمختلف طرائق تفكيرها وأبنية المفاهيم الاجتماعية والحضارية بها. ومن أبرز أعلام هذا التوجه العلمي بأطروحاته الجديدة "مارسل موس" (1872-1950م) بفرنسا، وهو ابن أخت "إيميل دوركايم" عالم الاجتماع الشهير، وتلميذه. وقد قام بتطوير اتجاه البحث المقارن في الأنثروبولوجيا عمومًا، وقام باستخدام الإحصاءات الإثنوجرافية التي جمعها الباحثون قبله من طوائفَ شتى من المجتمعات الصغيرة التي كانت تعيش مرحلة ما قبل الصناعة، واستنبط منها **الأنماط المشتركة** التي ربما تكون مسئولة عن تنظيم الحياة الاجتماعية والثقافية لمختلف الأمم والشعوب. وفي كتابه الشهير (الهبة، 1966م) قام بتحليل ظاهرة تبادل الهدايا، ورأى أنّ الهدية تحمل معها التزامًا أخلاقيًّا متبادلًا؛ إذ يتوجّب ردّها- بصورة ما- في وقت لاحق. حتى إنه رأى أنه بالإمكان تأمين القوة السياسية لنظام حُكمٍ ما من خلال ما يتمتع به القائد من قدرة على تقديم الهدايا؛ حيث يمكنه أنْ يربط مَن يتلقون هداياه به وبحكمه؛

لأنهم سيكونون مستعدين لرد هذه الهدايا له في صورة الولاء السياسي. وعمومًا، فإنّ "موس" يُصنَّف بوصفه مُنظّرًا للأنثروبولوجيا الثقافية، خصوصًا في تمييزه **الجوانب المعرفية** للثقافات المختلفة؛ من حيث إنّ ثقافة الإنسان تُزوّده بالوسائل التي تُمكّنه من تصنيف المجالات الطبيعية والاجتماعية وفهمها والتمييز بينها[1].

أمّا الأمريكي "فرانز بواس" Franz Boas (1858-1942م)، الألماني النشأة، فقد أحدث ثورة في منهجية العمل الميداني، من خلال التركيز على **تحليل النصوص المحلية**، والإفادة من **اللسانيات**، وتدريب ممثلين من الثقافات المحلية ليقوموا بتسجيل ثقافاتهم بأنفسهم. وقد أصدر كتابه (الفن البدائي) عام 1927م، الذي كان نواة مركزية انطلقت منها إشعاعات التأثير الكبرى على البحوث الأنثروبولوجية المهتمة بدراسة **الثقافة المادية** للشعوب[2].

---

(1) راجع تفاصيل هذه المسألة في الترجمة العربية للكتاب، مارسل موس: بحث في الهبة، شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة، ترجمة المولدي الأحمر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011. وانظر للمزيد كتابنا (أنثروبولوجيا الثقافة)، دار النابغة، 2021.

(2) للتفاصيل حول "بواس" وأعماله وتاثيره في فلسفة الثقافة:

Herbert Lewis: "Boas, Darwin, Science and Anthropology", in: *Current Anthropology*, 42 (3): 381–406, 2001.

وقد استطاع "بواس" أنْ يوفر- من خلال مشروعاته المتنوعة- مادة إثنوجرافية ضخمة عن الثقافات الأمريكية المحلية السائدة في الشمال الغربي المُطل على المحيط الهادي. وكان مؤمنًا بقوة **بمسألة النسبية الثقافية**- وسيأتي الحديث عنها- كما رأى أنّ **الثقافة ينبغي أنْ تُفهم من خلال إطارها المرجعي للمعنى**، بدلا من أنْ يتم الحكم عليها من خلال القيم الثقافية للباحث الخارجي. وكان يؤكد دومًا أنّ **الثقافات هي كيانات كُلّية** تتشكل من أنساق مُكوَّنة من الكثير من الأجزاء المترابطة. ولذلك فإنّ "بواس" يُعد المؤسس الحقيقي للبحث الإمبريقي (أو الميداني الواقعي) في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية؛ فبعد أنْ عاش وسط أقوام (**الإنوت**) Inuit، في أثناء عمله في إحدى البعثات العملية المشتغِلة بالأرصاد الجوية، صار يؤكد- بصورة مستمرة- **أهمية الوصف الدقيق والتفصيلي لكل أحداث الحياة اليومية** في كل ثقافة يتصدى الباحث لأجل دراستها، مؤكدًا أهمية العمل الميداني واستخدام التقنيات والأساليب الإثنوجرافية في تحليل البيانات والمعطيات...إلخ.

ومن أشهر الذين أثّروا في البحث الأنثروبولوجي الثقافي، أيضًا، الأمريكية "روث بندكت" Ruth Benedict (1887-1942م)، تلميذة "بواس"- ونلاحظ أنهما قد توفيا في العام نفسه- ولها تأثير مهم في تطوير البحث المقارن. وقد ارتبط ذكرها بما عُرف بـ **مدرسة الثقافة والشخصية في الأنثروبولوجيا الأمريكية**. وقد قدمت في كتابها (أنماط الثقافة، 1934م) تفسيرات ممتازة لقيت

استحسانًا كبيرًا. وفي كتابها (زهرة الأقحوان والسيف، 1946م) حللت الموضوع الأساسي أو المحوري في الثقافة اليابانية؛ فهناك- دومًا- صِدام بين قضيتين أساسيتين: **السمة العسكرية** (ورمزها السيف)، **والسمة الجمالية** (ورمزها زهرة الأقحوان). وعُرف عنها أنها كانت تُركز كثيرًا على الدور الذي تقوم به الثقافة في تشكيل الشخصية الإنسانية[1].

أثّرت كل هذه الأطروحات على "ليفي شتراوس"- لاحقًا- في تطويره للأنثروبولوجيا البنيوية، وهو الذي تأثر، كذلك، بعلم العلامات، الذي وضع "دي سوسير" أُسسه، كما تأثر بعمل "رادكليف براون" عن دراسة **الأبنية الموجودة داخل الأساطير**، خصوصًا ما يتعلق بالتعارضات الثنائية- مثل الأبيض والأسود- ودورها في التعبير والإفصاح عن معاني هذه الأساطير وأهدافها. من ثم، كتب "شتراوس" رباعيته (الأساطير، 1970-1973-1977-1981م)، بالإضافة إلى كتابه (العقل الهمجي، 1966م)، مُستكشفًا الطرق التي تتبعها الثقافات الإنسانية في تنظيم أنساق التصنيف، بحيث يؤدي ذلك إلى إحداث التكامل بين فهمها **للعالم الطبيعي** وتفسيرها **للعالم الاجتماعي**. ثم يضيف إلى هذا الاستكشاف بلورة هذه الأبنية بما تحتوي عليه من أساطير

---

(1) أندرو إدجار وبيتر سيدجويك: موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، العدد 1357، القاهرة، ط 2، 2014، ص 104.

وحكايات وأنساق تصنيفية، باعتبارها تجلياتٍ لبناء عميق قائم على عمل العقل الإنساني بوصفه عقلا. كما ينظر إلى التنوع الذي تتسم به بعض الأساطير والمعتقدات الخاصة على أنه يقتصر على استخدام مجموعة محدودة نسبيًّا من الوحدات ذات المعنى (أو من الرموز)، ويتحدد الربط بين هذه العناصر من خلال قواعد تشبه قواعد التحويل النحوية؛ إذ إنّ هناك- بالواقع- أساطيرَ مُعينةً تشبه **الكلام** عند "دي سوسير"، في حين أنّ بناءها يتأسس على **اللغة**[1].

إنّ الأنثروبولوجيا الثقافية تبقى مهتمة بالتنوع الثقافيّ لمختلف المجتمعات، ورسوخ مجموعة من الأنساق المعرفية داخل كل مجتمع، بما يستتبع ظهور سلسلة من مجالات البحث الفرعية داخل علم الأنثروبولوجيا الثقافية، تتناول الطرق التي تتبعها الثقافات المختلفة في تنظيم معارفها حول مختلف الظواهر؛ فتجد مثلا أنّ "الطب السلالي"[2] Ethno-Medicine يدرس الطريقة التي تُعبر بها الثقافات غير الغربية عن معارفها الطبية. أو تجد "علم النبات السلالي" مُهتمًّا بمعرفة النباتات وتصنيفها عند الثقافات المغايرة...إلخ. بحيث إنّ حاصل كل هذه الاتجاهات هو كَمٌّ هائلٌ

---

(1) موسوعة النظرية الثقافية، ص 105 وما بعدها.

(2) بمعنى دراسة الممارسات العلاجية الشعبية، ودراسة المعتقدات والاتجاهات والاستراتيجيات الخاصة بالصحة والمرض. وهو مصطلح يُستعمل بالتبادل مع مصطلح **"الأنثروبولوجيا الطبية"**، ويُفضله البعض، لأنه يتضمن أهمية دراسة المفاهيم والتفسيرات الشعبية الطبية في مجال المرض والصحة.

من الأنساق المعرفية والخطابات النوعية المتراكمة والمترابطة على مَرّ الأزمنة والحقب التاريخية، وهي تلك الأنساق والمعارف والخطابات التي شكّلت الإنسان وميّزته بالعرفان Cognition، كما نعرفه في عصرنا الحالي[1].

(1) انظر للمزيد من الأمثلة والتحليلات، شارلوت سيمر-سميث: موسوعة علم الإنسان، ترجمة محمد الجوهري (وآخرين)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2، 2008.

ثانيـا - علـم الاجتمـاع المعـرفي والثقـافي وبنـاء المفـاهيم الإنسانية

صاغ الفيلسوف الألماني "ماكس شيلر" Scheler (1874- 1928م) مفهوم علم الاجتماع المعرفي والثقافي في عشرينيات القرن العشرين، ومن قبله كانت هناك محاولات عند "ماركس" و"دوركايم". والقضايا المطروحة في هذا المجال تنتقد التصورات التقليدية لأطروحات المعرفة والفن والعلم؛ فالمعرفة العلمية- على سبيل المثال- تطمح إلى أنْ تكون معرفة صحيحة، بصرف النظر عن المجتمع أو الثقافة التي تحدث في إطارها عمليات إنتاج هذه المعرفة[1].

والمعرفة- عمومًا- قابلة للتفنيد والتحسين دومًا، ويحدث ذلك من خلال الرصد المعرفي لحالات التراكم المختلفة لعمليات إنتاج المعرفة حول العالم الخارجي؛ وبذلك تتوقف قيمة المعرفة العلمية على درجة مطابقتها لواقع الحال الفعلي عن العالم الخارجي المُستقِل عن الأفراد الباحثين. وهو الاتجاه ذاته الذي يتبناه علم الجمال (الإستطيقا) Aesthetics منذ أنْ نشر "كانط" أطروحته حول (نقد القدرة على التحكيم، أو نقد فنون الحكم) في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي؛ إذ تكون قيمة العمل الفني كامنة في مدى اتّصافه بقيمةٍ جماليةٍ مُعيّنةٍ نابعةٍ منه، ومستقلةٍ عن السياق التاريخي

(1) موسوعة النظرية الثقافية، ص 423 وما بعدها.

الذي توجد فيه؛ فالعمل الفني هو ثمرة للعبقرية المجاوِزة لمختلف صور القيود. بينما يرى الاجتماعيون أنّ المعرفة والأعمال الفنية الثقافية تحددها- بالأساس- المجتمعات التي تحدث فيها عمليات الإنتاج[1].

لقد اتخذ "دور كايم" (1976م) موقفًا، قد يبدو متطرفًا، عندما قال إنّ الطريقة التي نُدرك من خلالها الواقع والعالَم، بما يشمل إدراك الزمان والمكان، تتحدد وَفقًا للخبرة الاجتماعية، وسار على ذلك أيضًا الأنثروبولوجي الثقافي "مارسل موس" Mauss Marcel. وهو ما يخالف رأي "كانط"، الذي ذهب في نظريته للمعرفة إلى أنّ إدراكنا للزمان وللمكان يعتمد على الطريقة التي يُشكّل بها **العقل الإنسانيّ الكلّيّ** خبرتنا[2]. ليأتي "دوركايم" ويقول إنّ العقل البشري يتشكل اجتماعيًا؛ بحيث إنّ الأفراد المنتسبين إلى ثقافات مختلفة يُدركون العالم بصور مختلفة، بمعنى- من حيث الفضاء الإبستيمي- أنّ هؤلاء الأفراد ربما يعيشون داخل عوالم مختلفة، أو متوازية- بلغة الفيزياء الكونية- بينما نجد مثلا أنّ المفكر الماركسي "لوكاتش" يرى أنّ إدراك الزمكان هو في الواقع أحد نواتج الحياة داخل النظام الرأسمالي، بما يشمله من تقسيم للعمل،

---

(1) للتفاصيل، رايموند ويليامز: الثقافة والمجتمع، ترجمة وجيه سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص 20 وما بعدها.

(2) أشرف منصور: نظرية المعرفة بين كانط وهوسرل، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2016، ص 31 وما بعدها.

وما يحويه مـن نظـم مكانيـة وزمنيـة لأجـل تنظـيم العمـل داخـل المصانع...إلخ.

ثم يأتي عالم الاجـتماع المجـري "كـارل مانهـايم" Mannheim (1893-1947م) ليوضح أنّ علـم الاجـتماع المعـرفي عبـارة عـن نظرية للتشريط الاجتماعي أو الوجودي للفكر الإنساني. وعَـدّ كُـلّ أشكال المعرفة والفكر مرتبطة- بصورة ما- بموضع محدد في إطـار البناء الاجتماعي والسيرورة التاريخية؛ وبذلك فإنّ الفكـر يعكـس- بالضرورة- منظورًا بعينه، من ثَم ينتسب إلى الموقـف الـذي يوجـد فيه. وكل أطروحاته تدور في فلك بيان التغـاير بـين هـذه المواضـع الاجتماعية المختلفة للأفكار في ضوء عوامل الطبقة والمكانـة بـصفة خاصة؛ فتجده مثلا يقابل بين الفكر اليوتـوبي utopian المتأصّـل في الآمال المستقبلية للمحرومين، والفكر الأيـديولوجي الـذي يتبنـاه المـستفيدون مـن الوضـع الاجتماعـي القـائم. وقـد أَوْلى اهتمامًـا- كذلك- بالفروق بين الأجيال فيما يتعلـق بالأفكـار؛ فالجيـل الـذي ينتمي إليه الفرد- شأنه شأن طبقته الاجتماعية- يُـضفي عـلى الفـرد وضعًا مُحددًا في الزمن التـاريخي والاجتماعـي، مـن ثَـم يوجّهـه إلى أنماط معينة من التفكـير والثقافـة. وقـد وسّـع موقـف "مـاركس" الخاص بالتركيز على البناء الاقتصادي التحتي فقط، لكي يثبـت أنّ الجماعات المختلفة داخل المجتمع تُدرك العالم بصور مختلفة، وبذلك فسوف تُسلّم بالكثير من المعارف على أنها صـحيحة. وقـد فتحـت أطروحاته هذه الطريق أمام ما عُرف بـ النسبية الثقافية، مـا أدى إلى

صعوبة تحديد أيّ معرفة يمكن أنْ تكون حقيقية أو صادقة بمعزل عن وجهة النظر الاجتماعية التي حدث في إطارها إنتاج هذه المعرفة والإفادة منها[1].

لقد لقيت هذه المضامين الفكرية **للنزعة النسبية في** علم الاجتماع المعرفي والثقافي دَعمًا وتأييدًا واسعًا جرّاء التأثير الذي أحدثته فلسفة "توماس كون" العلمية (1970م)؛ حيث ذهب "كون" إلى أنّ فلسفة البحث العلمي لا يمكن الاعتماد فيها على الملاحظة المستقلّة للعالَم الخارجي، بل إنّ البحث العلمي يجب أنْ يعتمد على نموذج نظري إرشادي (باراديم paradigm) يُمثل مجموعة من الفروض حول طبيعة العالَم وطبيعة العِلم وطبيعة المعرفة العلمية، وهي الفروض التي يمكن من خلالها أنْ يتشكّل أيّ إدراكٍ للعالَم.

إنّ هذه النماذج النظرية التي طرحها "كون" لا تبتعد كثيرًا عن فكرة أنّ مثل هذه النماذج ذاتها تعتمد على توافر بعض الظروف أو الأوضاع الاجتماعية والثقافية الأشمل، التي تكفل تحقيق إدراك حقيقي وصادق لهذا العالَم، وفقًا لكل توجّه ولكل ثقافة. فمثلا نلاحظ أنّ كلام "نيوتن" ومفاهيمه حول الزمان المطلق والمكان المطلق لا تعتمد على الرصد المعرفي، بل على المعتقدات اللاهوتية

(1) موسوعة النظرية الثقافية، ص ص 425-426.

والكوزمولوجية (الكونية العامة) السابقة عليه[1]. ولذلك فإنّ علم الاجتماع المعرفي والثقافي يؤيد بقوة- وبصورة تبدو متطرفة- الفكرة القائلة إنّ العِلم هو الذي يُشكّل العالَمَ المادّي، وليس ما يقدمه هو مجرد استجابة لعالَم مستقل!

وعلى الرغم من النظريات والأفكار الكثيرة التي تبدو متطرفة في هذا المجال، فإنّ الاتجاهات الفكرية الأكثر تركيبًا في علم الاجتماع المعرفي والثقافي تحاول دمج التصور السوسيولوجي داخل إطار **الاهتمامات التقليدية للتفسير والنقد**؛ فنلاحظ- على سبيل المثال- أنّ مؤرخي الفنون من أمثال "تيم كلارك" Tim Clark (1973م) و"باكساندال" Baxandall (1980م) في تبنّيهما لاتجاهات التفسير، التي ترجع إلى أعمال معهد "فاربورج" Warburg في ثلاثينيات القرن العشرين، نلاحظ أنهم قد اعتمدوا- بصورة أساسية- على الاتجاهات الفكرية السوسيولوجية لأجل إثراء قراءة الفن وتفسيره. وكذلك الأمر مع الموسيقيين، أمثال "ترايتلر" Treitler (1989م) و"توملنسون" Tomlinson (1984م).

---

(1) رصد نيوتن خمسة ألوان فقط من ألوان الطيف، وبسبب تأثره بالكيمياء القديمة وبالدلالة السحرية للأعداد أضاف لونين آخرين لأجل أنْ يصل إلى العدد 7 السحري! وراجع أفكار "توماس كون" في كتابه الأشهر: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003.

وفي إطار التوجه الفكري لمدرسة "فرانكفورت" تدور نظرية "أدورنو" في المعرفة (1967م)، ونظريته في علم الجمال (1984م)، حول الاعتراف بالتوتر الجدلي بين استقلال الفن والعلم من جهة، ووضعهما بوصفهما ظاهرتين اجتماعيتين من جهة أخرى، وما يترتب على كل هذا من دخولهما تحت مظلة أدوات التحليل السوسيولوجي ونتائج ذلك[1].

(1) موسوعة النظرية الثقافية، ص 428.

ثالثا- نماذج من بعض الرؤى الحداثية للخطاب الثقافيّ الاجتماعيّ

1- «لوكاتش» والشمول الاجتماعيّ

أكّد الفيلسوف والناقد المجري الشهير "جورج لوكاتش" (1885-1971م)، من خلال تحليله للتفاعل الجدلي (**الديالكتيك**) بين الواقع التاريخي والروح عند "هيجل"، أنّ هذا التفاعل الجدلي المتواصل والدائم يسعى إلى التطابق ثم إلى التوحّد الكامل بينهما في صورة (العقل)، كما ذكر "هيجل"، لكن "لوكاتش" جعل هذا التوحّد يتخذ صورة (**الوحدة الاجتماعية**). وعندما درس "لوكاتش" **تطور الأدب الروائي الأوروبي**، طَبّق مفهومه هذا على إنتاج عدد من كُتاب الرواية الواقعيين في أوروبا (مثل "بلزاك" في فرنسا، و"توماس مان" في ألمانيا)، وبَيّن كيف تتمثل تلك الحركة "الغائية" للتاريخ والفكر، أو الواقع والروح، في (**الوحدة الاجتماعية**)، محاولا استكشاف الآليات الداخلية لذلك (**الشمول الاجتماعي**)، الذي يتغلب- في النهاية- على حالة (**الاغتراب**)، أو فقدان الإحساس بالهُوية والانتماء، مع الشعور بأنّ الواقع الذي صنعه الناس قد أصبح حاكمًا لهم، ومسيطرًا عليهم وعلى وجدانهم وعواطفهم، وتلك هي الآلية التي يفرضها المجتمع الرأسمالي الصناعي على مواطنيه[1].

---

(1) سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006، 2/ 45.

هذا الطرح الذي أوضحه "لوكاتش" رفضه الماركسيون الحداثيون في أوروبا، ووصفوه بالمثالية المُفرِطة، ونعتوه كذلك بأنه اتجاه يتبنّى نزعة "تاريخانية" غير جدلية؛ فالصراع الطبقي عندهم لم يكن يدرك مغزى (الوحدة الاجتماعية) التي تخلقها عوامل الانتماء الوطني، أو الثقافة القومية، أو الدين، ومختلف البنى الاجتماعية الأخرى، ونتيجة لذلك، لم يكن هذا الصراع ساعيًا إلى غائية هذه الوحدة الاجتماعية بالأساس[1].

من ثم، فقد اتهمه- على سبيل المثال- الشاعر والمسرحيّ الألماني الشهير "بيرتلوت بريخت" Bertolt Brecht (1898-1956م) بأنه "**شكليّ**"، يضع القالب الشكلي الخارجي للرواية في مرتبة أعلى من الميزات السياسية التي تكفلها حركة "الحداثة". وأكدت التيارات الفكرية ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية- كذلك- أنّ **التباين** الذي أنتجته المجتمعات الحديثة، بتنوع مظاهرها الاجتماعية، وتنوع أنماط الخطاب الحداثي فيها، قد أدى- بالضرورة- إلى الابتعاد عن **الشمولية** والتوحد المثالي الذي دعا إليه "لوكاتش" ومن اتبع منهجه ومفاهيمه. يؤكد ذلك "دريدا" و"فرانسوا ليوتار" وغيرهما، بحجة التعددية الليبرالية، التي يرون أنها تُمثل باعثَ التنوير والنضج الاجتماعي والقومي.

وعلى الرغم من أنّ "جيمسون" هو واحدٌ من مفكّري التيار الاجتماعي ما بعد الحداثي المشهورين، كما أنه من نقاد المجتمع ما بعد الصناعي في الغرب، فقد أعلن تمسكه **بالشمول الاجتماعي**؛ إذ أوضح أنّ هناك اختلافًا كبيرًا بين الشمول، والأنظمة الشمولية

(1) مصطلحات الفكر الحديث، 2/ 46.

القمعية؛ ففي كتابه (ما بعد الحداثة: المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة)[1] (1991م) يوضح أنّ الشمول هو حالة يتميز بها الكل الاجتماعيّ أو الكيان الاجتماعيّ، الذي يتميز- برأيه- بقدر من التجانس، الذي قد يبدو مُحاطًا بغطاء كثيف من التباين الظاهريّ.

لكن "جيمسون" يُحذّر من التجانس الذي تسعى إليه الرأسمالية المتأخرة (الحالية) لأجل فرضه على العالَم، من خلال فرض أسلوبها في الإنتاج وتقسيم العمل...إلخ، بحيث يتم تحويل **(الشمول الداخلي)** لهذه المجتمعات إلى **(شمولية)** مهيمنة على العالم كله، لأنّ هذا يؤدي إلى تفكيك **شمول** المجتمعات المتنوعة الثقافة والأفكار والمعارف والأخلاقيات، ومختلف الصور المعنوية التي تبلور صورة أيّ مجتمع بعالمنا، فضلا عن مسألة السلع المادية لكل مجتمع، بحيث تنصهر هذه المجتمعات بمختلف مكوناتها الثقافية والمعرفية في شمولية عالمية مهيمنة، تتبنى خطاب السيطرة، تحت اسم التنوير والتقدّم والثورة الصناعية والتكنولوجية...إلخ. وهنا يقوم خطاب الهيمنة بدور محوري في توجيه الأفكار، وصناعة الحجج، والتأثير على وجدان الشعوب وآمالهم. يوضح "جيمسون" أنّ هذه التوجهات هي أساس **(المركزية الغربية)** المرتبطة ببدايات تطور المجتمعات الغربية الحديثة ذات النمو الرأسمالي؛ فالرأسمالية المتأخرة، من خلال اندحار الشمولية الفاشية

(1) للتفاصيل راجع، فريدريك جيمسون: ما بعد الحداثة، المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، ترجمة أحمد حسان، مجلة الجراد، مارس، 1994، ص 115 وما بعدها.

والشيوعية والنازية...إلخ، تسعى- بقوة- إلى تحويل **الشمول** في مجتمعاتها الجديدة إلى **شمولية عالمية**، هدفها هو تفكيك شمول المجتمعات الأخرى ووحداتها، لأجل تحقيق الهيمنة والسيطرة الكلية، ثقافيًّا وحضاريًّا ومعرفيًّا وعلميًّا...إلخ.

2- الرومانتيكية والتنوير وخطاب الحداثة

تمتد الفترة الرومانتيكية في الثقافة الأوروبية ما بين عامي 1780 و1850م تقريبًا. ويرى النقاد الاجتماعيون أنّ الصياغة الدقيقة لما يشترك فيه الفنانون والمفكرون الرومانتيكيون هي أمرٌ عسيرٌ جدًّا، ولهذا يمكن النظر إلى الرومانسية بوصفها مجموعة من الاتجاهات والموضوعات الأساسية، وليس بوصفها مذهبًا متماسكًا أو مستقلًّا. وعمومًا، فإنّ الرومانسية- في جوهرها- هي ردٌّ فعلٍ مضاد لتأكيد **حركة التنوير** على كل من العقل والنظام الاجتماعي، ولذلك تُعد ردَّ فعلٍ للنزعة الكلاسيكية في مختلف أشكال الفنون واتجاهات الفكر[1].

ظهرت المدارس الفنية والفكرية لهذه النزعة في ألمانيا وفرنسا في القرن التاسع عشر، ثم انطلقت نحو إنجلترا والولايات المتحدة لاحقًا، وشملت كل أنواع الفكر والفنون: الأدب والموسيقى والنحت والشعر والرسم والمسرح والفلسفة والتاريخ والاجتماع والسياسة وعلم النفس...إلخ. ومن المعروف أنّ الملامح الرئيسية

(1) للمزيد من التفاصيل، موسوعة النظرية الثقافية، ص 332 وما بعدها.

لهذه النزعة ذات الجذور التاريخية القديمة[1] قد اتخذت شكلا ما ومضمونًا مُعينًا منذ ظهرت في ألمانيا **جماعة العاصفة والاندفاع Sturm und Drang** في سبعينيات القرن الثامن عشر، وهي الجماعة التي استعارت أفكارها من خلال النظر إلى **الرابطة بين الطبيعة والفطرة الإنسانية**. كما استعارت النُّبل الأصيل في الإنسان الفرد البسيط من الفرنسي "جان جاك روسو"، واستعارت الكثير من أفكارها حول عظمة **النماذج الشعبية** من الألماني "هيردر"[2]، كما استعارت أفكارها حول الواجب الأخلاقي من الفيلسوف الألماني "كانط"، والتقطت أفكار الملامح المشتركة للأمة من المفكر والفيلسوف الألماني "فيخته"، ودمجت أفكارها مع أفكار المفكر والناقد الألماني "شيلينج"، حول التمايز المطلق لكل فرد، وحقه في الحرية الكاملة وفي الحب وفي العمل...إلخ[3].

---

(1) جذور هذه النزعة ضاربة في القدم إلى زمن أشعار المصريين القدماء والبابليين واليونانيين، وقصصهم عن البطولة والحب، والملاحم...إلخ.

(2) اهتم "جوتفريد هيردر" Herder (1744-1803م) بالثقافات الشعبية وبالثقافات غير الأوروبية، وعَدّ هذه الثقافات غيرَ مُمثلةٍ للأصول البدائية للحضارة الأوروبية، بل هي ثقافات لها شرعيتها الخاصة بها، ولها- كذلك- معاييرها التي تَحكم بها على المعنى وعلى التميز. وبينما كان "هيردر" يكتب في ردّ فعلٍ ضد عقلانية "كانط"، كان "كانط" نفسُه يرتبط بعلاقة معقدة بالرومانسية؛ إذ يُخضِع الأخلاق للعقل، بينما نظريته عن المعرفة وعلم الجمال تستهدف الكشف عن حدود المعرفة والعقل، مُقيِّدةً- بذلك- نطاق البحث العلمي، من أجل إتاحة مجال للإيمان...إلخ. راجع للتفاصيل، موسوعة النظرية الثقافية، ص 336.

(3) مصطلحات الفكر الحديث، 1/ 367.

وارتبط ظهور الرومانتيكية بحالة **الغليان الثوري** التي اجتاحت غرب أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر. وكان النظام الفكري السائد يؤكد أنه قائم على أُسس عقلية تعتمد على التوازن المحسوب والقواعد الصارمة والثبات المطلق والتَّكرار الآلي المنتظم...إلخ، من ثَم، خرجت الرومانتيكية على هذا النظام بكل أطروحاته ومقارباته.

كانت كلمة "رومانتيكي"- في الأصل- تشير إلى اللغات الناشئة عن اللغات اللاتينية، ومن هنا كان يُشار بها إلى الكتابة باللغة الفرنسية العامية، وليس إلى الكتابة باللاتينية الفصحى. وفي الوقت الذي كانت فيه حركة التنوير مهتمة بالطبيعة، من حيث كونُها أحدَ مصادرِ العقل والنظام (ميكانيكا نيوتن مثلا)، كان الفنان الرومانتيكي يرى في الطبيعة نموَّها المتناسقَ وتنوّعَهَا؛ إذ يُشكل الطبيعي والخارق للطبيعي ضفيرة واحدة. كما أصبحت الرومانسية علامة على تجدد الاهتمام بثقافة العصور الوسطى، حتى الوثنية منها[1].

يُمثّل كُلٌّ من "فريديرك" و"أوجست فيلهلم فون شليجل" F. und A.W. Von Schlegel، فيما كتباه في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، يمثلان شخصيتين رئيسيتين في تطور الحركة الرومانتيكية؛ إذ أكّدا ما للعمل الفني الرومانتيكي من طبيعة تتسم بالسيولة والتجزيء؛ فالشعر الرومانتيكي- مثلا- في

(1) انظر للتفاصيل، إيزايا برلين: جذور الرومانتيكية، ترجمة سعود السويدا، جداول للنشر، بيروت، ط1، 2012، ص 59 وما بعدها.

حالة من الصيرورة والتحول الدائم، ولذلك فلا يمكن أنْ يُحقق ذلك التماسك المتناغم الذي يطمح إليه الفن الكلاسيكي.

لقد قامت النزعة الرومانتيكية بالنسبة للقرن التاسع عشر- بوصفها تيارًا فكريًّا، فلسفيًّا وسياسيًّا وفنيًّا- بالدور نفسه الذي قام به تيار الحداثة- بكل اتجاهاته- بالنسبة للقرن العشرين، على الرغم من أنّ كثيرين يُقررون أنّ الغرب ما زال يعيش عصرًا رومانتيكيًّا، بصورة أو بأخرى.

إنّ المضامين الأساسية للرومانتيكية لا تزال رئيسية بالنسبة للعقل الحديث؛ خصوصًا من حيث الاهتمامُ بالجوانب السيكولوجية والاجتماعية، كما نلاحظ مثلا في حالة النزوع العَدَمي مع الخوف المزمن من العَدَم ذاته.

وللرومانتيكية- كذلك- القدرةُ على التلوّن والتلاقح مع كل أنماط الثقافات القومية، مَهما كانت بعيدة عن الثقافة المركزية الغربية، ولنا في ذلك أمثلة كثيرة في العالم العربي، كما في حالات: حافظ إبراهيم، ومعروف الرصافي، وميخائيل نعيمة، والأخطل الصغير "بشارة الخوري"، وعباس العقاد، وإبراهيم عبد القادر المازني، وإبراهيم ناجي، ومحمود حسن إسماعيل، وأبو القاسم الشابي...إلخ. كذلك، كما حدث من حالات امتزاج ودمج في الثقافات اليابانية والصينية والتركية والهندية والإيرانية في الفترة نفسها[1].

(1) مصطلحات الفكر الحديث، 1/ 368.

رابعا- التحليل الوظيفي والسّرد

1 - جذور الوظيفية

لأهمية هذا البند، أُعيدُ ما قلتُه سابقًا مرة أخرى، حتى يتّصل التحليل، دون أنْ أُرجعَ القارئ إلى سياق سابق. مصطلح "الوظيفية" مصطلحٌ ذو أبعاد بينية متداخلة في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والنقد الأدبي؛ حيث انتشرت **النزعة الوظيفية** منذ أواخر القرن الثامن عشر عند "فولتير"[1]، ثم انطلقت لتمتزج بمدارس فكرية مختلفة التوجهات والرُّؤى.

إنّ المعنى المباشر لمصطلح الوظيفية هو أنّ الأخلاق تقوم بوظيفة إقامة معيار للسلوك الإنساني للأفراد ضمن الجماعة التي يعيشون وسطها، من أجل الحفاظ على توازن العلاقات واستمراريتها. أما المعنى الضمنيّ (غير المباشر) للمصطلح فهو أنّ الأخلاق تكبت الغرائز، لكنها تقوم بتنظيمها أيضًا؛ فالأخلاق مصدر للتصور القانوني داخل مجتمع ما، لكن القانون يُعيد أيضًا

---

(1) هو "فرانسوا ماري آروويه" François-Marie Arouet الشهير بـ"فولتير" Voltaire (1694- 1778م)، الفيلسوف الفرنسي الساخر الشهير، الذي عاش فيما عُرف بعصر التنوير، وكان من كبار المدافعين عن الحريات المدنية وحرية العقيدة وكرامة الإنسان. وكان غزير الإنتاج والتأليف في مختلف صنوف المعرفة والأدب والفلسفة.

صياغة الأخلاق، فالمسألة في تبادل مستمر[1].

اكتسبت **النزعة الوظيفية** معانيَ مختلفة من خلال فلسفة الوضعيين (أوجست كونت، وإيميل دور كايم Durkheim) من خلال تأثرهم بمفاهيم "فولتير" عن **الدلالة الاجتماعية** للدين والإيمان، ودور ذلك في صيانة **التماسك الاجتماعي**. ثم اتجهت النزعة الوظيفية وانتقلت من علم الاجتماع إلى الفلسفة وعلم النفس، وذلك عندما شُبّه التاريخ الاجتماعي والتكوين النفسي بالنظام البيولوجيّ الحيّ، إذ إنّ لكل عضو وظيفةً مُعينةً في إطار **النظام الحيوي** لكائن حيّ واحد، يكون له- بدوره- وظيفته في النظام الحيوي "البيولوجي" العام، الشامل لمجتمع الأحياء برمته.

واقترنت الوظيفية على جهة العموم- إذن- بالاتجاه العضويّ الحيويّ في العلوم الطبيعية، كما عُرف الاتجاهُ الوظيفيّ في الأنثروبولوجيا الاجتماعية بتركيزه على **دراسة الثقافات الإنسانية**، كلّ على حدة، وفق واقعها المكانيّ والزمانيّ؛ ذلك لأنَّ الوظيفية ليست دراسة تعاقبية تاريخية diachronic بقدر ما هي آنية synchronic. وفي ذلك يختلف الاتجاه الوظيفيّ عن الدراسات التاريخية النّزعة[2].

(1) مصطلحات الفكر الحديث، 2/ 386.

(2) Heidi Keller (et al) (eds): Between Culture and Biology, Perspectives on Ontogenetic Developments, Cambridge University Press, 2002, P 13, P 57.

وقد تجلّى الاتجاه، الذي عُرف لاحقًا باسم **المماثلة العضوية**، بداية في أعمال الفلاسفة الأخلاقيين الأسكتلنديين، من أمثال "آدم سميث" و"ديفيد هيوم" وغيرهما، من الذين رأوا في المجتمع نسقًا طبيعيًّا ينشأ من الطبيعة البشرية لا من العَقد الاجتماعى. وقد استخدم "مونتسكيو" **مفهوم النسق** في كتابه الشهير (**روح القوانين**) بوضعه أسس **النسق الاجتماعى الكلى**، بناءً على ارتباط أجزاء المجتمع ارتباطًا وظيفيًّا. وأصبحت فكرة **النسق الاجتماعى** هي العامل القوى في إرساء دعائم علم الاجتماع المقارن والأنثروبولوجيا الاجتماعية.

ثم أصبح **التحليل الوظيفي** مَدخلًا أساسيًّا في تحليلات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية للربط بين النظام الاجتماعي ووظيفته، وبين خصائص سلوك الأفراد الذين يؤلّفون ذلك النظام. يشتمل النسق الاجتماعى على عدد من النُّظم، إذ يقوم كل نظام بوظيفته المعيّنة بهدف الحفاظ على سلامة النسق. وينظر الوظيفيون إلى المجتمعات البشرية بوصفها أنساقًا اجتماعية تعتمد أجزاؤها على بعضها، ويدخل كل جزء منها في عدد من العلاقات الضرورية مع الأجزاء الأخرى.

وقد ذهب "هربرت سبنسر" في موضوع المماثلة إلى أبعد من ذلك؛ إذ شبّه المجتمع من حيث البناء والوظيفة بالكائن الحيّ، لأن المجتمع ينمو ويتطور تمامًا كما ينمو الكائن الحيّ ويتطور. واستخدم "سبنسر" مصطلحات العلوم الطبيعية في تحليلاته البنائية الوظيفية

للمجتمع والحياة الاجتماعية، مثل الفسيولوجيا والمورفولوجيا والإيكولوجيا...إلخ. وأشار بوضوح إلى أنّ البناء يتألف من الأجزاء التي تدخل في تركيبه وفى عناصر جزئية لا حصر لعددها، تؤدّى دورها في عملية التساند بين جميع الأجزاء التي تدخل في تركيب البناء الكُلّيّ(1).

فيما بعد، اتخذ "دور كايم" مَوقفًا رافضًا للتفسيرات العضوية التي قال بها أنصار الاتجاه العضويّ من أمثال "هربرت سبنسر"، مستبعدًا إمكانية تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال مفهوم **المماثلة العضوية**. وكان "دور كايم" يسعى إلى تحرير الظواهر الاجتماعية من محتوياتها النفسية، وإلى تجريدها من أصولها البيولوجية، بالتركيز على دراسة تلك الظواهر من وجهة نظر اجتماعية صرفة، في حدود علم الاجتماع فقط. ويرى "دور كايم" أنّ الظاهرة الاجتماعية يجب أنْ تتمتع باستقلالها بوصفها ظاهرة قائمة بذاتها، أي إنّ لها وجودَها المستقل عن الظواهر البيولوجية، ولا يمكنها أنْ تتأثر إلا اجتماعيًّا، ولا تُفسَّر إلا على أسس اجتماعية فقط. وفى كتاب (تقسيم العمل) استخدم "دور كايم" الوظيفة بمعنيين: **أولا**- بالإشارة إلى نسق من الحركات الحيوية اللازمة لحياة الكائن العضوي، **وثانيا**- بالإشارة

(1) للمزيد من التفاصيل، لغرس سوهيلة: التغير الاجتماعي، التعريف والخصائص والنظريات، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس- مستغانم، الجزائر، المجلد 5، العدد 1، 2019، ص ص 83-96.

إلى العلاقة التي تربط بين تلك الحركات الحيوية وحاجات الكائن العضوي (وظيفة التنفس، والهضم على سبيل المثال). كما استخدم "دور كايم" **مفهوم الدور** مرادفًا لمفهوم **الوظيفة**؛ لأنه حين يتحدث عن وظيفة الدين- مثلا- فإنه يشير إلى الدور الذي يقوم به الدين في الحياة الاجتماعية. وكان "دور كايم" يوصي تلاميذه دومًا بقوله: إذا كنت ترغب في دراسة ظاهرة اجتماعية، فعليك أنْ تصل إلى السبب الذي أدى إلى الوظيفة التي تقوم بها هذه الظاهرة[1].

أمّا العالِم الشهير "مالينوفسكي" (1884-1942م) فقد رأى أنّ الاحتياجات الأساسية للإنسان، سواء البيولوجية أو الاجتماعية أو النفسية، فهي احتياجات متشابهة، لكن كل مجتمع- وفقًا لثقافته- يُلبي تلك الاحتياجات أو يكبتها بأسلوب معين، من أجل تحقيق التوازن بين احتياجات الجماعة ووظائفها، وبالتالي حاجات المجتمع كله ووظائفه، واحتياجات الأفراد ووظائفهم. كما أنّ "رادكليف براون"[2] قد رأى كذلك أنّ كل ثقافة وكل مجتمع

---

(1) للمزيد من التفاصيل راجع، وردة عبد العظيم قنديل: البنيوية وما بعدها بين التأصيل الغربي والتحصيل العربي، رسالة ماجستير، إشراف عبد الخالق العف، الجامعة الإسلامية، غزة، 2010، ص 35 وما بعدها.

(2) "ألفريد رادكليف براون" Alfred Radcliffe-Brown (1881- 1955م)، هو عالم أنثروبولوجيا إنجليزي، خصص جُل أعماله لدراسة الشعوب غير الصناعية والسكان الأستراليين الأصليين تحديدًا، كما فضّل القيام بدراسة مكثفة ودقيقة للعلاقات المجتمعية أو البنية المجتمعية، تأثرًا بالمدرسة الوضعية عند "دور كايم"؛ فرأى- مثل "دور كايم"- أنّ =

يشكلان- معًا- كيانًا متسقًا متحدًا، يتكوّن من أجزاء رئيسية (مركزية) وفرعية (تحتية)، بحيث إنّ كل جزء منها له وظيفة الحفاظ على بقية الأجزاء لأجل سلامته هو تحديدًا، أي إنّ الهدف هو الحفاظ على الكيان الأكبر. فإذا لحق ضررٌ ما بجزء من الأجزاء، فلا بد أنْ تتحرك بقية الأجزاء كلها لكي تُعدّل نفسها في الشكل والمضمون والأسلوب، أي تُعدّل الوظيفة. وفي عصرنا الحالي، فإنّ معظم علماء الأنثروبولوجيا يمكن عدهم وظيفيين بهذا المعنى الذي قدمه "رادكليف براون"، على الرغم من أنّ "براون" لم يهتم بدراسة التغيير الاجتماعي أو بتفسيره[1].

2- الوظيفية والتحليل الحكائيّ

- أنثروبولوجيا الممكنات السردية والتحليل الدلاليّ للقص

يهتم التحليل الوظيفي **بالاستثمارات البنيوية في مجال النص،** خصوصًا **الشكل القصصي الحكائي**؛ وهنا يقترح الشكلانيون الروس، وتحديدًا "توماشوفسكي"، هذا المسلك المنهجيّ من التحليل، كما اقترحه "بروب" سابقًا، ثم تطوّر هذا التحليل خلال

= العلوم الاجتماعية قادرة على إنتاج قوانين ذات صفة جامعة. ورأى كذلك التشابه الكبير بين التطور الطبيعي وتطور المجتمع؛ فالمجتمعات هي كائنات بيولوجية، لكنه رفض كذلك قوانين التطور...إلخ.

(1) Adam Kuper: Anthropology and Anthropologists, The Modern British School, London, Penguin, 1973, Pp 45–46 .

الستينيات والسبعينيات، وأتاح المجال لعدد من النظريات الجديدة التي تهدف إلى إبراز **كُلّيات القَصّ**.

تتراوح هذه النظريات- عمومًا- بين التمييز بين **التجليات الإشارية للقَصَص** وبناها العميقة، التي لا تُبالي بجوهر التجليات الإشارية (الخطاب الشفاهي، والمتواليات السينمائية، والإيماءات). وأيضًا التمييز بين البنية الواقعية للسرد الحكائي (**الحكاية الأسطورية**) ونظام الخطاب السارد (أو نظام المسند إليه)، وليس ضروريًّا أنْ يكون متسلسلًا تاريخيًّا. ولأجل النفاذ إلى البنية العميقة للقصة، فلا بد من الصعود **من الخطاب إلى التاريخ**، ومن سَرد القصة إلى القصة المسرودة.

في الوقت نفسه، فإنّ الحقل الذي يتجه إليه تحليل الكليات القصصية هو أوسع من الميدان المخصص ليكون أدبيًّا. وبذلك تندمج **نظرية "جريماس" السردية** في خضم **علم الدلالة العام**[1].

---

(1) ذهب "جريماس" A.J Greimas- عالِم الدلالة الروسي الفرنسي، ومؤسس (**السيميائيات البنيوية**) (1917- 1992م "ليتوانيا – فرنسا")- إلى أنّ **بعض عناصر "المعنى"** تتوافق مع حواسنا وكيفية إدراكنا للواقع. وقد عُني "جريماس" في بحثه في نظرية التأثير والاتصال بقضية **التماسك الدلالي** الكامن في **دوال العلاقات الدلالية**؛ بحيث إنّ وقوع هذه الدوال المتكرر ودخولها في ضمائم مختلفة من الدوال الأخرى هو ما يسميه "جريماس" **بالتناظُر** Isotopie، وتقع هذه التناظرات في النص على مستوًى واحد أو على عدة مستويات. كما يُطلق اسم **المحور الدلالي Semantische Achse** على التطابق بين الدوال في كلمتين =

بينما يدخل التحليل الذي اقترحه "بريمون" في إطار **(أنثروبولوجيا الممكنات السردية)**[1].

* **وهنا يمكننا جمع قواعد القَصّ من حيث الأهمية النسبية للبُعدين الدلاليّ والنحويّ في نقاط محددة، أبرزها**[2]:

1- التحليلات ربما تكون- عمومًا- ذات **هيمنة دلالية**، مثل نظرية

= متقاربتين في الدلالة؛ كما في (أب) و(أم) عن طريق العلامة المميزة (الأبوّة) على نحو غير مباشر، أو بين كلمتي (عم) و(عمة) على نحو غير مباشر. وبذلك **فالعلامات الدلالية** المميزة عنده هي **السمات Semes** المشكِّلَة **للعالم الباطني**، بينما يُشكل مجموع هذه العلامات المميزة المستخدمة بالفعل في السياق اللساني التواصلي **العالم الظاهر**، ثم أضاف "جروسه" U.Grose فيما بعد عالمًا ثالثًا هو **العالم المعجمي**، الذي يتخذ من العناصر المعجمية وحدة كبرى. للمزيد من التفاصيل، محمد العبد: اللغة والإبداع الأدبي، المكتبة الأكاديمية الحديثة، القاهرة، ط 2، 2014، ص 40 وما بعدها. ويمكن مراجعة المزيد من المعلومات عن هذه القضية عند، برونوين ماتن، فليزيتاس رينجهام: معجم مصطلحات السيميوطيقا، ترجمة عابد خزندار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، رقم 1159، طـ 1، 2008، ص 10 وما بعدها.

(1) ناهضة ستار: بنية السرد في القصص الصوفي..الممكنات والوظائف والتقنيات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003، ص 148، ص 154.

(2) أوزفالد ديكرو، وجان ماري سشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص ص 575-577.

"ليفي شتراوس" عن **الأساطير**، التي تقترح جَعْلَ الوظائف التركيبية الموزّعة على طول النص ذات **تعارضات استبدالية**، من المفترض أنْ تتناسب مع أنساق من **التعارضات الدلالية** الأساسية للكون الأسطوري...إلخ. فـ "شتراوس" يَصعد من التحليل الوظيفي تجاه التحليل الاستبدالي، ومن هنا كانت خصومته مع "بروب"؛ فـ"شتراوس" يرى أنّ التسلسل التاريخي للأحداث يذوب- دائمًا- في بنية سِجلّية غير زمنية. وهذا الحضور المُعطَى للعلاقات الاستبدالية يفسر الانتباه القليل الممنوح لبنى النصوص السردية بكل دقة.

2- التحليلات الدلالية النحوية تحاول اشتقاق القصة انطلاقًا من بنية استبدالية مُقترحة، بوصفها أساسًا منطقيًّا. وتُمثّل هذه الحالة **نظرية العامل لـ "جريماس"**: فإذا كان التحليل عند "شتراوس" يصعد من العلاقات التركيبية إلى العلاقات الاستبدالية، فإنّ نظرية "جريماس" تزعم أنها تَشتق العلاقات الأولى من العلاقات الثانية؛ إذ ينطلق "جريماس" من بنية استبدالية أوّلية للمعنى- وهو **المرجع الإشاري** الذي يقترب من النموذج غير الزمني عند "شتراوس"- ويدرس الانتشار التركيبي الذي تحكمه. وفيما بعد، طوّر "جريماس" مقارباته لأجل السماح بالمرور من العبارة السردية البسيطة إلى **المتاولیات**، أو إلى **المتتاليات الأدائية**؛ إذ يرى أنه لا بد من التمييز بين **عبارات صيغية** من مثل (يريد بيير أنْ يسافر)،

وعبارات وصفية (يسافر بير)، **وعبارات إسنادية** (بير طيب). كما يكون هناك تمييز بين **مسندات سكونية** تقدم معلومات عن الحالات، **ومسندات دينامية** تقدم معلومات عن الإجراءات التي تتعلق بالعوامل. ويُقدِّمُ كذلك مفهوم (الأشياء القيمية) التي تُعدّ رهان القصة...إلخ.

3- هناك محاولات في التحليل الوظيفي، أهمها التحليلات النحوية الدلالية، مثل (**قواعد القصة**) لـ "تودوروف"، و(**منطق الممكنات السردية**) لـ "بريمون"، و(**النحو السردي**) لـ "ت. بافيل". فـ "تودوروف" - مثلا - ينطلق من **النموذج الجُملي**، ويرى أنّ قواعد السرد تمتلك ثلاث فئاتٍ أوّلية: اسم العلم، والصفة، والفعل. وكان هذا النموذج هو نموذج "توماشوفسكي"، الذي يُطابق بين دراسة الحوافز وتحليل البنية الجُملية؛ إذ تمتلك كل جملة حافزها الخاص؛ وهي **النواة الصغرى للمادة الموضوعية** المدمجة سببيًّا على مستوى **الحكاية**. أما **الاسم** فيتناسب مع العامل الذي يمكن أنْ يكون فاعلا أو موضوعًا. **والصفة والفعل** يتناسبان مع المسند؛ إذ يتنبأ الفعل بالعمل، وتتنبأ الصفة بالموصوف، وهذا يَعني التنبؤ بعنصر سكونيّ.

وتستطيع **المسانيد السردية**- بالمعنى الدقيق، التي هي الأفعال- أنْ تُقدّم نفسها بصيغ كثيرة: الصيغة الدالة، وصيغتا الإرادة

(الاختيار والإجبار)، وصيغتان للفرضية (الصيغة الشرطية والصيغة التنبؤية). وكل صيغة من هذه الصيغ تتناسب مع أوضاع معينة؛ **فالإجباريّ** يتناسب مع التعبير عن طلب غير شخصيّ، **والاختياريّ** يتناسب مع أعمال ترغب فيها الشخصية...إلخ، وهكذا تتولّد القصة من ربط قولين أساسيين على الأقل، بحيث يكون الربط إما منطقيًّا أو زمانيًّا أو مكانيًّا.

وإذا كان تحليل "تودوروف" تركيبيًّا- كما هو واضح- فإنه لا يُنكر التحليل الاستبدالي الإضافي، ويقترح في مصنّفه (**التحويلات السردية**) توليف التحليل النحوي والاستبدالي في وصف هذه الفئة الأصولية من القواعد السردية، التي أطلق عليها (**التحويل الاستدلالي**).

وعمومًا، فإنّ "جريماس" ينطلق من الدلالة العامة، بينما ينطلق "تودوروف" من البنية اللسانية المحايثة، و"بريمون" و"بافل" يموضعان التحليل في إطار منطق الأفعال السردية، لكنهم- جميعًا- يدورون في فلك "**وظيفية بروب**". فـــ "بافل"- مثلا- يدرس البنية السردية في ميدان **المأساة**، منطلقًا من نظرية "بروب"، لكنه يعيد صياغتها في إطار نظرية للإبداع السردي، مستوحاة من تصورات اللسانيات التحويلية، مُقِيمًا وصفًا بنيويًّا على شكل أشجار ممثِّلة للمكوّنات السردية؛ إذ ترتبط عُقَد هذه الأشجار بفئات دلالية سردية عامة (الوضع البدئي، والانتهاك،

والنقص، والتأويل، والخاتمة). وتستطيع الشخصيات، في مجرى هذه العقد، أنْ تُغير الميدان، من خلال تغيير التحالف مثلا...إلخ[1].

أخيرًا، يجب التمييز بين هذا التحليل **الوظيفي** للقصة والتحليل **التأويلي** الذي اقترحه "بول ريكور" في كتابه **(زمن وقصة)**؛ إذ إنّ الفئات المركزية لدراسة "ريكور" هي المُحاكاة واستعمال العُقدة، وهما فئتان يحلّل بواسطتهما **الغائية السردية** التي تقود بناء القصة. ومما يُعاب على نظرية "بريمون"- كذلك- أنها تصل إلى إلغاء التسلسل التاريخي، وتجد نفسها- فجأة- إزاء استحالة بيان الديناميكية التي تؤسس القصة بوصفها بنية إجمالية تصنع المعنى، وتقطيع القصة إلى سيرورات ومتواليات يستلزم حضور ديناميكية زمنية، على نحوٍ يكون فيه مفهوم العقدة غيرَ ضروري من وجهة نظر التحليل الوظيفي. وفائدة نظرية "ريكور" تكمن في أنها تقدم توليفًا مكونًا من مختلف مناهج التحليل الشكلية، وكذلك في الإطار العام الذي اقترحته، من حيث تأويل الوظيفة الوجودية للقصة[2].

---

(1) للتفاصيل، لخضر العرابي: المدارس النقدية المعاصرة، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص 268 وما بعدها. وانظر أيضا، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، المرجع السابق، ص 578.

(2) للتفاصيل، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص 579. ولـ"بول ريكور" هنا نص مُهم جدًّا؛ يقول: "إنّ معنى **السرد** أو دلالته=

وقد أفاض النقاد في تحليل كل هذه المسائل، التـي أردتُ فقـط أنْ أقف على أبرز ما يخصها من بنود وأمثلة عامة وركائز تأسيسية.

= تنبثق من التفاعل بين عـالَم الـنص وعـالَم القـارئ مـن خـلال **العمليـة التأليفية**، التي يصبح فيهـا القـارىء أحـدَ المـشاركين في **فعـل الـسرد**، إذ يمنحه القدرة على إعادة الصياغة للحياة". وبدون فهم عـالَم الـنص فلـن يكون لهذه العملية معنًى، لأنّ الحديث عن هذا العالَم يعني "التركيـز عـلى مَلمح ينتمي إلى أيّ عمل أدبيّ، يفتح أمامه أُفقًا لتجربة ممكنة، عالَم يمكـن أنْ يُعاش فيه؛ فليس النص بالشيء المغلق على ذاته، بل هو مـشروع **كـون جديد** منفـصل عـن الكـون الـذي نعـيش فيـه." ديفيـد وورد: الوجـود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1999، ص 47.

خامسًا- تأويل المعنى في إطار الخطاب اللسانيّ والثقافيّ العام

1- النظرية الكلية («كواين»، «رورتي»، وأبرز جهود فهم الواقع)

أ- تمتد جذور النظرية الكلية Holism عميقًا في الفلسفة، وتدخل- تقريبًا- في كل اتجاه معرفي ممكن، ضمن أُطر المعالجات العلمية للظواهر الوجودية وتفسيرها. تتناول **النظرية الكلية أو الشاملة** قضايا الحقيقة والمعنى والتفسير تناوُلا كُليًّا في إطار السياق العام لكل حالة. ويميل إلى تلك النظرية الفيلسوف "كواين" W.V.Quine، وغيره من فلاسفة النظريات الثقافية والأدبية، الذين يشتغلون **بالتراث التأويلي** بصورة عامة، بداية من "شلايرماخر" (1772-1829م)، وانتهاءً بهايدجر وجادامير[1].

تؤكد هذه النظرية أنه من المستحيل تعيين معاني النصوص أو تفسير المعتقدات المختلفة إلا ضمن إطار أوسع أو سياق شامل من البيئة الخاصة بالعبارة أو الملفوظ أو القول المفرد. وتتباين الآراء حول المدى الدقيق لهذا الأفق التأويلي وكيفية تحديده، أو إذا كان يوجد- من حيث المبدأ- أيّ حدود للخلفية التي يلزم الإحاطة بها بالنسبة لأيّ معلومة معيّنة. لا تهتم المدرسة الفلسفية التحليلية الأنجلو أمريكية بتحديد أيّ سياق كلي للمعرفة المطروحة، ويتبنى

(1) صلاح إسماعيل: اللغة والعقل والعلم في الفلسفة المعاصرة، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2018، ص 203 وما بعدها.

أصحابها الاتجاه البراجماتي (النفعي). بينما يسير الأوروبيون على نهج "هايدجر" في البحث عن الأبنية العميقة في سيرورات التأويل؛ إذ ذهب "هايدجر" إلى أنّ تاريخ **الميتافيزيقا الغربية** منذ "أفلاطون" حتى "هوسرل" كان مُشتملًا على خطأ ما، ظهر عندما حَادَ التفكير بعيدًا عن **الحقيقة Aletheia** بوصفها كَشْفًا للواقع الذي نظفر به من خلال اللغة[1]. وسعى "هايدجر" إلى معرفة بديلة لأجل تحليل بناء الحقيقة ومضمونها من خلال نظريات مختلفة عن التصور والمعرفة، ومثول الصور الذهنية في **الوعي الإنسانيّ**. ومن خلال ذلك، رأى "هايدجر" أنه لا يمكن إعادة الفلسفة إلى الطريق الذي يُفضي بها إلى الحقيقة الأوّلية الجديرة بالتصديق، إلا من خلال التغلب على هذا الميراث الميتافيزيقي الغربي المشئوم، بواسطة تعزيز روح التحدي الفكري، المتسم بالقدرة على تفهُّم ما يُعرَض على الفكر من تصورات متصلة باللغة بعد تأويلها وفقًا للنظرية الكلية. وكان تلميذه "جادامير" هو الأقرب إلى متابعته في هذا السبيل المُفضي إلى فهم أعمق وأشمل لما يُسمى بـ**"دائرة التأويل"**، التي تعني **الحوار المستمر بين الماضي والحاضر**؛ بحيث تقوم من خلاله المعاني والقِيم المُستمدّة من التراث بالتحكم في التفسير، أو التحكم فيها لهذا التفسير من أفق مُحدد سلفًا. ولذلك

(1)Jan Woleński: Aletheia in Greek thought until Aristotle, Annals of Pure and Applied Logic (127), 2004, Pp 339–360.

فقد وجّه له "هابرماس"، وغيره من النقاد المعارضين لجادامير ولهايدجر، تهمة النزعة المحافظة اللانقدية[1].

هذه التهمة ترتبط بما حدث في الفلسفة الغربية ونظرية التأويل والتفسير من تحول فكري قائم على تصورات **النزعة الكلية**، بما يُمثل دعمًا قويًّا لمختلف أشكال النسبية الثقافية فيما تذهب إليه من تصوّرات[2]. فإذا كانت قيمة التعبيرات المختلفة- وفقًا لأطروحات علم الاجتماع المعرفي والثقافي- سواء في صورة كلام منطوق أو نصوص مكتوبة، تتوقف على درجة صِدقها، فإنّ هذه الرابطة بين قيمة التعبيرات وصدقها تُعد دالة من دوال دَور هذه التعبيرات في إطار التعبيرات التي يُعتقد في صدقها في أي وقت معين. وإذا لم يكن لهذه التعبيرات معنى مفهوم إلا من خلال تأويلها في ضوء الإطار العام للمعتقدات التي يؤمن بها الناس في مجتمع ما ضمن ثقافة ما، فإنه يترتب على ذلك كله أنه لا يمكن نقد التعبيرات والمعتقدات إلا في ضوء الأسس التقييمية التي أرساها **الإجماع الثقافي** داخل مجتمع ما. ومن هنا يرى الفيلسوف "ريتشارد رورتي" Rorty ضرورة طرح كل هذه الجدليات حول التعمق الوجودي في الميتافيزيقا الغربية، وحول فكرة الحقيقة بوصفها كيانًا

---

(1) موسوعة النظرية الثقافية، ص 502 وما بعدها.

(2) للمزيد من التفاصيل والتحليلات المتعمقة، انظر:

Robert J. Thornton: The Rhetoric of Ethnographic Holism, *Cultural Anthropology*, August 1988, Pp 285-303

Dasein حقيقيًّا كاشفًا للواقع، كما عند "هايـدجر"، مـن ثـم نتبنـى وجهـة نظـره البراجماتيـة- أي "هايـدجر"- عـن اللغـة الإنـسانية بوصفها طريقة من طرق الحيـاة العمليـة، التـي لا تتطلـب مِنّـا أيَّ أسـس أخـرى لتبريرهـا، أو لتبريـر دعمهـا دعـمًا إبـستمولوجيًّا. والخلاصة في كل ذلك أنه **لا سبيل لتفسير معنى أيّ تعبـير أو نـص عن طريق التحليل اللساني الدلالي فقـط، كـما هـو الحـال في فلـسفة اللغة عند "فريجه" و"رَسِل"**[1].

قام الفيلسوف الإنجليزي الإمبريقي "ديفيد هيوم"- في إطـار ذلك- بالفصل بـين **حقـائق العقـل truths of reason ومـسائل الواقع matters of fact**، وهو ما تبناه بعد ذلك "برترانـد رسـل" و"رودولف كارناب" والمناطقة الوضعيون. وكان الجامع المـشترك لمختلف الـرؤى القـول بـأنّ العبـارات المختلفـة (وهـي الأحكـام الذهنيـة أو الأقـوال المتـصفة بالخَبَريـة؛ أي بقَبولهـا لمعيـار الـصدق والكذب) تُمثّل الوحدات التي يتكون منها الخطاب المفهوم، وهـذه الوحدات يمكن تحليلها بهدف الكشف عـن معمارهـا الـرئيس؛ أي **تركيبها (اللساني-الدلالي)**[2].

---

(1) للمزيد مـن التفاصـيل، صـلاح إسـماعيل: البراجماتيـة الجديـدة، فلـسفة ريتشارد رورتي، المجلس الأعلى للثقافـة، القـاهرة، 2013، **كليـة وجـود اللغة**، ص 139 وما بعدها؛ وموسوعة النظرية الثقافية، ص 503.

(2) موسوعة النظرية الثقافية، ص 504.

ب- تفترض الفلسفة التحليلية على ضوء ما تقدم أنّ[1]:

- العبارة تكتسب معناها لما تحويه من **شروط الصدق**.

- وهذه الشروط يمكن تعريفها وتحديدها من خلال الأجزاء المختلفة التي تتكون منها العبارة. لكن "كواين" فنّد هذا الطرح في مقالته بعنوان: "مُسلّمتان من المسلّمات الإمبريقية"، مهاجمًا هذا البرنامج التحليلي برمته، خصوصًا بصيغته التي عُرض بها في كتاب "كارناب" الشهير: "التركيب المنطقيّ للعالَم". فـ "كواين" يرى أنّ هذا البرنامج قد صادف عددًا كبيرًا من المشكلات المستعصية على الحل، وأبرز هذه المعضلات- بصورة جوهرية- الإخفاق الشامل في تقديم التبرير اللازم لتسويغ ما يسلّم به من تفرقة بين **العبارات ذات الطابع التحليلي والأخرى ذات الطابع التركيبي**، أو التفرقة بين حقائق العقل المنطقية ومسائل الواقع الإمبريقية[2].

لقد أثّر "كواين"- بلا شك- في أطروحة "كون" عن بنية الثورات العلمية؛ إذ مثّلت هذه الثورات تجسيدًا فكريًّا متماسكًا للمضامين البعيدة لأفكار "كواين" في مجالي فلسفة العلوم وتاريخ العلم. كما يُلاحَظ- كذلك- أنّ هناك علاقة ما بين رأي "كواين"

(1) موسوعة النظرية الثقافية، ص 505 وما بعدها.

(2) راجع المزيد حول مسألة الصدق والواقع، صلاح إسماعيل: فلسفة اللغة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، طـ1 2017، ص 211 وما بعدها.

الخاص بدعم اتجاه تفسير العبارات والنصوص بالاعتماد بصورة كلية على السياق العام الشامل والمحيط (**النزعة الكلية في تفسير المعنى**)، وفكرة "ميشيل فوكو"، التي ترى أنّ **الحقيقة** لا تعدو أنْ تكون محصِّلة للأوضاع المتبدّلة باستمرار عبر حقب التاريخ المختلفة، وهي الحقيقة التي تؤثر في (**نظام الأشياء**)، المتولِّد من خلال انتقالها من حال إلى آخر، ويتحقق هذا النظام من خلال الاتفاق الاجتماعي عليه، عُرفيًّا وثقافيًّا[1].

جـ - لقد تطوّرت نظرية **كلية المعنى** نتيجة لردّ فعلٍ قويّ مضاد للنظريات التي تبنت الاتجاه **المنطقي الدلالي**، وهي النظريات التي تتناول العبارة أو القضية (أي القول المحتمل للكذب أو للصدق في ذاته) بمعزل عن السياقات المحيطة بها، وترى أنّ هذه العبارة أو القضية هي موضوعها الأساسي الذي ينبغي عليها أنْ تحلله. وكان هذا الاتجاه على رأس القطيعة المعرفية مع **الفلسفة الذرية المنطقية** التي أيّدها "رَسل" زمنًا مُعينًا، وهي الفلسفة التي طبقها- بصورة مختلفة قليلا وبنزعة اختزالية أقل صراحة- أصحاب النزعة المنطقية الإمبريقية، مثل "كارناب" و"تارسكي". ولذلك يرى "كواين" أنه من اللغو الحديث عن جزء لُغويّ وجزء فعليّ من أجزاء الحقيقة الموجودة في أيّ عبارة مفردة، فهذا خطأ وقعت فيه النزعة

---

(1) للتفاصيل، موسوعة النظرية الثقافية، ص 512 وما بعدها. وانظر للمزيد، اللغة والعقل والعلم، مرجع سابق، ص 203 وما بعدها.

المنطقية الإمبريقية، ووقع فيه "كانط" و"هيوم" وغيرهما، لأنهم فكروا في التفرقة بين الأحكام التحليلية والتركيبية، أو التفرقة بين **حقائق العقل ومسائل الواقع**. ويرى "كواين" أنَّ العلم يعتمد اعتمادًا مزدوجًا على كلٍّ من اللغة والتجربة. إنّ نظرية "كواين" عن **المعرفة والحقيقة القائمة** على **النظرة الكلية** إلى السياق، وعلى **نزعة النسبية الثقافية**، هي التي فتحت الطريق أمام التقارب الحالي المعروف بين بعض المذاهب الفكرية ما بعد التحليلية، والمذاهب الفكرية الأوروبية من ناحية أخرى، على الرغم من وجود بعض التوترات الواضحة والمستمرة بينهم[1].

2 - «ميخائيل باختين» وأطروحة تحليل الحوار ضمن الخطاب الثقافيّ العام:

تمثل هذه الأطروحة **"علم التحاور"** أحد المفاهيم الأساسية التي استخدمها عالم اللغة والناقد الروسي "ميخائيل باختين"

(1) يرى "كواين" أنّ الملاحظة والتجربة لا يمكنهما أنْ يعكسا لنا الواقع على حقيقته، وهذا راجعٌ لاختلاف أسلوب العمل الإجرائي المرتبط بالزمان وبالمكان؛ فلكل نظرية إطارٌ مفاهيميٌّ نتج عن العلاقات المتداخلة والمتشابكة، ترجع إليه- دومًا- النظرية، كما تتحدد من خلال اللغة التي لا تقبل الترجمة إذا انتقلت إلى نَسَقٍ آخرَ، وهذا ما يُسمّيه "كواين" بـــ**"لا تحديدية الترجمة"**. للمزيد من التفاصيل، يوسف تيبس: الإبستمولوجيا الطبيعانية عند ويلارد كواين، مجلة رؤى تربوية، العدد 29، 2009، ص ص 57-61.

(1895-1975م) في إطار نظريته حول اللغة الإنسانية والخطاب الثقافي عمومًا، وهي النظرية التي مثّلت نقدًا مبكرًا- في ذلك الوقت- لنظرية العالم السويسري "دي سوسير" Ferdinand de Saussure (1857-1913م)، التي لم تعترف بالتطور التاريخي للغة، ولا بتأثّر أيّ لسان من الألسن بالتغيرات الحضارية والاجتماعية، بما مَثّل- أيضًا- رافدًا من الروافد التي اعتمدت عليها **المدرسة البنيوية** المتأخرة في ستينيات القرن العشرين، وكانت **مقدمة لنظرية الخطاب**، التي طوّرها مفكرو **ما بعد البنيوية**، ومنهم- على جهة التحديد- الفرنسيون في سبعينيات القرن العشرين[1].

طرح "باختين" تصوّره حول أنموذج **التطوّر التاريخي للغة** في كتابه "الماركسية وفلسفة اللغة"، وقد نشره تحت اسم مستعار: "فولوشينوف" عام 1929م، واقترح فيه أنّ التعبيرات اللغوية (المفردات المعجمية والعبارات والجُمل...إلخ)[2]، تتشابك-

---

(1) مصطلحات الفكر الحديث، 1/ 329.

(2) عرض "باختين" أهم الاتجاهات الفلسفية اللسانية في القسم الثاني من الفصل الرابع من هذا الكتاب، شارحًا اتجاهين رئيسين في مجال تحديد **موضوع فلسفة اللغة: الاتجاه الفلسفي-اللساني الأول** أطلق عليه **(المثالية الذاتية في اللسانيات)**، مُحدّدًا سمات هذا الاتجاه في النقاط الموالية: 1- **اللسان** نشاط، وسيرورة بناء إبداعية متواصلة (طاقة فاعلة). 2- قوانين الإبداع اللغوي في جوهرها هي قوانين فردية-نفسية. 3- الإبداع اللسانيّ إبداع (معقلن) مشابه للإبداع الفني. 4- تبدو اللغة

بوصفها نظامًا قارًّا (المعجم، والنحو، وعلم الأصوات...إلخ) مستودعًا جامدًا ومُجردًا، وجاهزًا للإبداع والاستعمال. أما **الاتجاه الفلسفي-اللساني الثاني**، فقد أطلق عليه "باختين" اسم (**الموضوعاتية المجردة**)، وحدد سماته في النقاط الموالية: 1 - **اللسان** نظام ثابت، وغير متحرك، من الأشكال اللسانية الخاضعة لمعيار يتسلمه الوعي الفردي- كما هو- بكيفية إجبارية. 2- قوانين اللسان- في جوهرها- هي قوانين لسانية من نوع خاص، تقيم روابط بين الأدلة اللسانية داخل نظام مُغلق، وتكتسى بصبغة الموضوعية بالنسبة لكل وعي ذاتي. 3- لا علاقة بين الروابط اللسانية الخاصة والقيم الأيديولوجية (الفنية، والمعرفية...إلخ). كما لا يوجد أيّ حافز أيديولوجي في أساس الوقائع اللسانية، وليس بين الكلمة ومعناها علاقة طبيعية ومفهومة بحيث يدركها الوعى، كما لا توجد أى علاقة فنية بينهما. 4- ليست أفعال الكلام الفردية– من وجهة نظر اللسان- سوى انحرافات أو تنويعات عارضة، فهي مجرد تشويهات لصيغ مُعقدة. لكن أفعال الكلام الفردية هذه هي التي تفسر التحول التاريخي الذي يحدث في صيغ اللسان. والتحول- بهذا الطرح- غير معقول ولا معنى له من وجهة نظر النظام، ولا توجد بين نظام اللسان وتاريخه علاقة ولا وحدة في الحوافز، فهما غريبان عن بعضهما. للتفاصيل، ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري، ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1986، ص 80 وما بعدها.

Mikhaïl Bakhtine: Le Marxisme et la Philosophie du Langage, Essai d'Application de la Méthode Sociologique en Linguistique, Traduit du Russe et Présenté par Marina Yaguello,Préface de Roman Jakobson, Minuit, Paris, 1977. P 74. P.134 .

بشكل دائم- في صورة حوار لفظيّ أيديولوجيّ، تشترك- من خلاله- في عملية التوزيع غير المتكافئ للسلطة الاجتماعية، مما يجعلها أسيرة الاندفاع العام داخل المجتمع نحو الصورة الأوسع، المتمثلة في الخطاب الرسمي الأوحد والرأي الأوحد.

هذا الطرح أدّى إلى مواجهة "باختين" للسلطة الحاكمة- آنذاك- ممثَّلة في "ستالين"، لأنّ "باختين" يقدم مقاربة جوهرية عن **علم التحاور**، مركزها **القاعدة الحوارية الكامنة في تركيب اللغة ووجودها**، بما يمثل نقدًا ضمنيًّا لمسيرة الحكم وقتها- من جهة- ومن جهة أخرى، يمثل هذا التوجه خروجًا كبيرًا- كما رأوا- على أحد المبادئ الأساسية للماركسية؛ وهو مبدأ الأصل الطبقي لكل الظواهر الاجتماعية، ما أدى إلى عزل "باختين" ومطاردته بشتى الصور.

واصل "باختين" تطوير مفهوم علم التحاور والحواريات اللغوية؛ فألف كتابه (**الخيال الحواري**) عام 1934م، وقد صدر عام 1941م، وتُرجم بالولايات المتحدة- لاحقًا- عام 1981م، وصدر عن دار نشر جامعة تكساس، بأوستين. ورأى "باختين" بهذا الكتاب أنّ الخطاب يعيش على الحدود الممتدة بين سياقه الخاص، وسياق آخر مغاير له وغريب عنه. كما رأى أنّ **الأدب الروائي** (الرواية بوصفها جِنسا أدبيًّا)- من خلال النَّظر الفاحص- هو النوع الأدبي الذي يمكنه استغلال مثل هذا التفاعل المزدوج للخطاب (أو **الحياة المزدوجة للخطاب**)؛ بمعنى التنبّه إلى **التنافس**

الآني الحادث بين أكثر من سياقين أو خطابين، لكل منهما سياقُه الخاص؛ فقال- مثلا- إنّ "دستويفسكي"- بصفة خاصة- هو الكاتب الروائي الذي أبدع **الرواية البوليفينية (المتعددة الأصوات)**؛ إذ تتعدد زوايا الرؤية، ويتفاعل ويتنافس أكثر من سياق واحد، من حيث تستطيع الشخصيات الروائية- التي يُبدعها المؤلف- أنْ تقف إلى جانبه وتتبنى موقفه، أو تختلف معه، أو تتمرد عليه، كما قال "باختين" عن شخصيات روايات "دستويفسكي" والعلاقات الكثيرة القائمة بينها. وقد نجد أمثلة لمثل ذلك في روايات "محفوظ" و"إدوارد الخراط"...إلخ[1].

بذلك يكون الطابع الحواريّ الكامن في الإبداع اللغويّ للأدب قائمًا على انفتاح بنية الخطاب المُغلقة، بحيث يحدث التفاعل مع خطاب آخر غريب عنها، أو خطاب آخر خاضع للخطاب المسيطِر، من ثم تتزعزع سلطة الخطاب السائد، وتنشأ الدعوة إلى مراجعته وإيجاد أصوات أخرى إلى جانبه. ويرى "باختين" أنّ هذا الأمر يمكن أنْ يتحقق بواسطة أساليب بلاغية مختلفة، من مثل المضاهاة والمحاكاة الساخرة parody والتهكّم وفنون "الكاريكاتور".

كما ضرب أمثلة تاريخية على ذلك، ورأى أنّ أفضل من قام

(1) مصطلحات الفكر الحديث، 1/ 330. وانظر أيضًا، ميخائيل باختين: شعرية دستويفسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1986، ص 176 وما بعدها.

بمثل هـذه الأسـاليب هـو الروائـي والطبيـب الفرنـسي "فرانـسوا رابلييه" Rabelais، من عـصر النهـضة، الـذي تهكّـم- في رواياتـه الرمزيـة المـشهورة- عـلى سـلطة "لـويس الرابـع عـشر"- الملـك الشمس- وسَخِرَ من سعيه إلى تصوير نفسه في صـورة ملـك العـالَم والحـاكم بالنيابـة عـن الله، وذلـك مـن خـلال اسـتعمال الرمـز في الشخـصيات الأسـطورية (**الخرافيـة**) (حيـاة "جارجـانتوا" و"بانتاجرويـل" La vie de Gargantua et de Pantagruel)؛ وهي عبارة عن سلسلة روايات خماسية، كتبهـا "رابلييـه" في القـرن السادس عشر[1].

وأوضح "باختين" أنّ "رابلييه"- في هذه الروايات الـشهيرة- قـد أطلـق عـالَمَ الجـسد والحـواس مـن الـسجن الأزلي، بواسـطة موتيفات الضحك المتهكّم على عالَم الرسميات الكئيـب. وقـد أدى طرح "باختين" هذا إلى استحداثه لمفهـوم آخـر هـو (**الكرنفاليـة** أو **الاحتفاليـة**)؛ إذ يـزداد تفكيـك البنـى التقليديـة الجامـدة للغـة وللمجتمع وهدمها وإعادة صياغتها. ورأى في هذا المفهوم الجديـد أنّ استخدام العنـصر التهكّمـي الـشعبي وتقنيـات الـسخرية عنـد الكُتاب الكبار تمتزج- دائمًا- بالنـشاط الجماعـي المُعـبِّر عـن الـرأي الـشعبي في المؤسـسات والأوضـاع المرفوضـة، والـسعي الجماعـي

(1) للمزيد حول هذه المسألة، ميخائيل باختين: أعمال فرانسوا رابلييه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط وإبّان عصر النهضة، ترجمة شكير نصر الـدين، منشورات دار الجمل، بيروت، طـ1، 2015.

لإسقاطها. واهتم- لأجل كل ذلك- بتداخل وجهات النظر والمواقف ومختلف اللغات في الحوارات، التي تشكّلت منها هذه **الكرنفالات** Carnivals أو **(الاحتفاليات الشعبية)**[1]. بما عبّر- في رأيه- عن التوجه الديمقراطي الأصيل للفنون بمختلف صورها وأشكالهاأ.

(1) أنور المرتجى: ميخائيل باختين الناقد الحواري، زاوية للفن والثقافة، الرباط، المغرب، طـ 1، 2009، ص 163 وما بعدها. وراجع في ذلك التفصيل الفصل الثاني عن (**فن الأداء**) من كتابنا (تحليل الخطاب الثقافي)، دار النابغة، مصر، 2021.

* خلاصة وخاتمة:

- أوضحنا بهذا الفصل أهم جوانب التداخل البيني للأنثروبولوجيا والثقافة في الخطاب الإنساني عمومًا، بما أثّر - بدون أدنى شك - على مسيرة التطور المهمة في تشكيل أذهاننا.

- ألمحت المباحث المختلفة إلى جهود كثيرين من الإناسيين وعلماء اللسانيات والاجتماع والنقاد في معالجة ظاهرة الخطاب والثقافة، ودور ذلك في تشكيل الذهن الإنساني.

- بيّنت المناقشات المختلفة التي طرحناها الدور البارز للباحثين القدامى والمحدثين في تسليط الضوء على الظاهرة اللسانية في علاقتها ببلورة مختلف المفاهيم الاجتماعية والتاريخية والثقافية...إلخ.

- قدمت الدراسة نموذجًا مُهمًّا للتحليل الوظيفي والسرد الحكائي، بوصفه أحد أبرز عناصر بناء التفكير، حتى إنّ القرآن الكريم قد استعان بأسلوب السرد والقصة في تشكيل أبنية ذهنية شديدة التداخل والتأثير عند المتلقي، عربيًّا كان أو أجنبيًّا. وقد وقفنا من خلال هذا التحليل على أبرز البنود الرئيسة المشارِكة في تكوين الوجاه الثقافي الاجتماعي، من خلال الدور المركزي للسانيات وتحليل علاقة الرمز بالواقع...إلخ.

- استطعنا من خلال تحليل بعض النماذج والأطروحات الثقافية المتنوعة بلورة مقاربة بينية لتداخل الخطابات العلمية

والفلسفية المختلفة، واستيضاح دورها في تشكيل الذهن والبناء الفكريّ للإنسان.

- انتهى الفصل ببيان أبرز محطات معالجة التداخل الاختصاصي للفلسفة واللسانيات والخطاب الثقافي، من خلال عرض بعض نماذج التمثيل عند الفلاسفة التحليليين وعلماء التأويل والنقاد الاجتماعيين...إلخ. وهي المعالجات التي لا يمكن- بأي حال- إغفال أهميتها في التأثير على أسس البناء الفكريّ والتحليل الثقافيّ، ضمن سيرورات البحث البينيّ المعاصر.

الفصل

الثالث

3

السياق الكوني للذهن والخطاب والثقافة

(الوجود في علاقته بفكر الإنسان)

أولا- التحليل الثقافيّ في سياق التطوّر

يرى "إيجلتون" أنّ الثقافات شأنها شأن الأساس (غير الصقيل) للغة، فهي مَسامية، وغير مصقولة الحوافّ، وغير محددة، ومتضاربة في جوهرها، ولا يمكن أنْ تتطابق أبدًا مع بعضها، وحدودُها وأنماطُها وأطروحاتُها تتغيّر وتتعدّل باستمرار نحو مختلف الآفاق (الاتساع الفكري والإحاطة والشمولية)، وربما نلاحظ أنها تكون مبهمة إزاء بعضها في أحيانٍ كثيرة. لكن الثقافات حينما تكون قابلة للفهم المتبادل، فليس السبب- وفقًا لإيجلتون- هو الحصة المشتركة من [**اللغة العليا**] التي يمكن لثقافة ما أنْ تُترجَم إلى ثقافة أخرى بواسطة هذه اللغة، فالأمر هنا لا يتعدى إمكانية ترجمة الإنجليزية إلى لغة الصرب-كروات، مثلا، بفضل خطاب ثالث يمكن أنْ يضمَّهما معًا. وإذا كان الآخرُ باقٍ في نهاية

الأمر بعيدًا عن فهمي، فليس السبب هو الاختلاف الثقافي، بل لأنه في النهاية غير مفهوم لذاته أيضًا[1].

كما يشير "إيجلتون"- كذلك- إلى ما أطلق عليه **(الغلطة المباركة)** felix culpa (أو **السقوط المَرِح**)؛ فالإنسان مخلوقٌ يعتمد على الرمز والجسد، فهو يحوي بداخله إمكانات الكُلّي، لكنه مُقيّد بالعقل وبمحدودية الإدراك كذلك، وربما يُعوِّض الخيال ذلك القَيد نوعًا ما. **والوجود الرمزي** الذي يُجرد الجنس البشري من القيود الحسية للجسد يُمكِن أنْ يقود هذا الجنس إلى التحكّم بالنفْس، وربما تؤدي الإحاطة بالنفس إلى تدميرها- كما يرى

(1) للتفاصيل، تيري إيجلتون: فكرة الثقافة، ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طـ 1، 2012، ص 127 وما بعدها.

"إيجلتون"[1]- فمنحة اللغة التي تَفرّد بها جنس البشر ربما تكون- بصورة ما- محنة كذلك، ونحن نلاحظ أنّ هذه اللغة كما تُعطي الفرح والسرور، تقود إلى الأحزان والألم كثيرًا، فاللغة سرٌّ كامن في أعماق الدماغ، لم نستطع فكّ (أكواده) كلِّها بعدُ. إننا كائنات مُشكَّلَة من **الطبيعة والثقافة**؛ فـ **المادة والمعنى** يُمثّلان مزيجًا فريدًا في تكويننا، وهو مزيجٌ أسهم بصورة ما- غير مُحددة بشكل كامل حتى يومنا هذا- في تشكيل **الوعي**[2].

إنّ البحث في التحليل الثقافي يتداخل بقوة مع عمليات التكوين التاريخيّ الاجتماعيّ sociogenesis؛ حيث يحدث التفاعل الديناميّ بين الجماعات والأجناس، من جهة، ومن جهة أخرى يؤدي بنا إلى ضرورة فهم ما يطرحه فلاسفة العلم والمُنظّرون الثقافيون حول مسألة الوجود الإنساني وطبيعته. وهو الأمر الذي يشغل جُلّ قضايا كتابنا هذا.

---

(1) فكرة الثقافة، ص 129.

(2) إنّ توضيح "أينشتاين" الخاص بأنّ الطاقة والكتلة هما حالتان مختلفتان، أو صورتان مختلفتان للمواد الكونيّة نفسها، يجعل الفيلسوف "جون ديوي" يؤيّد- بقوة- **الاتحاد العميق بين الجسد والعقل**. وعليه، فإنّ "ديوي" يصف في كتابه **(التجربة والطبيعة)**، العقل والمادة على أنهما- ببساطة- "صفات مختلفة للأحداث الطبيعية (الكونية)، التي تُعبِّرُ فيها المادة عن ترتيبها- أي ترتيب الأحداث- المُتعاقِب، بينما **يُعَبِّرُ العقلُ عن ترتيب معناها**. للمزيد من التفاصيل راجع الفصل الرابع من كتابنا (أنثروبولوجيا الثقافة)، دار النابغة، 2021.

يـرى "توماسـيللو"- عـلى سـبيل المثـال- أنّ الجـامع في هـذا التطور هو المهـارات العرفانيـة الكليـة المـشتركة. ويؤكـد في كتابـه الشهير (**الجذور الثقافية للعرفان البـشري**) Cultural Origins of Human Cognition مـا ذهــب إليــه الفيلــسوف النمــساوي "فتجنــشتاين" (1889-1951م)، وعــالِم عِلــم الــنفس الثقــافي التاريخي، الـسوفيتي "فيجوتـسكي" (1896-1934م)، مـن أننـا بوصفنا بالبشر الناضجين، واتّصافنا **بالإنـسانية** Humanism، مـن خلال عمليات الهيمنة العرفانية الكـبرى والتفكـير...إلـخ، نتأمـل بالضرورة وجودنا وسط المحيط الكـوني، ولا نـستطيع- ببـساطة- أنْ ننزع عن أعيننا النظارات الثقافية لنرى العالم متجردًا من الثقافة، ***فنحن نعيش في عالم من اللغة التي تصنع الثقافـة والحـضارة وتبنـي المعرفة***[1].

ولذلك فإنّ البحـث في جـذور هـذا التميـز النـوعي للجـنس الإنساني هو ضرورة معرفية تكشف لنا أسرارَ تَطَوُّرنا الحقيقيّ، مـن خلال تتبع المسار الكوني الذي نشأنا فيه، على الـرغم مـن غمـوض كثير من جوانبـه، وكـذلك مـن خـلال سـبر جوانـب مـن ثقافاتنـا وحـضاراتنا في الـشبكة الإنـسانية الواسـعة، التـي ينبغـي أنْ تبقـى متماسكة وبعيدة عن أهواء السلطة والنـزاع والهيمنـة hegemony، وغيرها من القضايا التـي تناولناهـا بالتفـصيل في الفـصل الخـاص

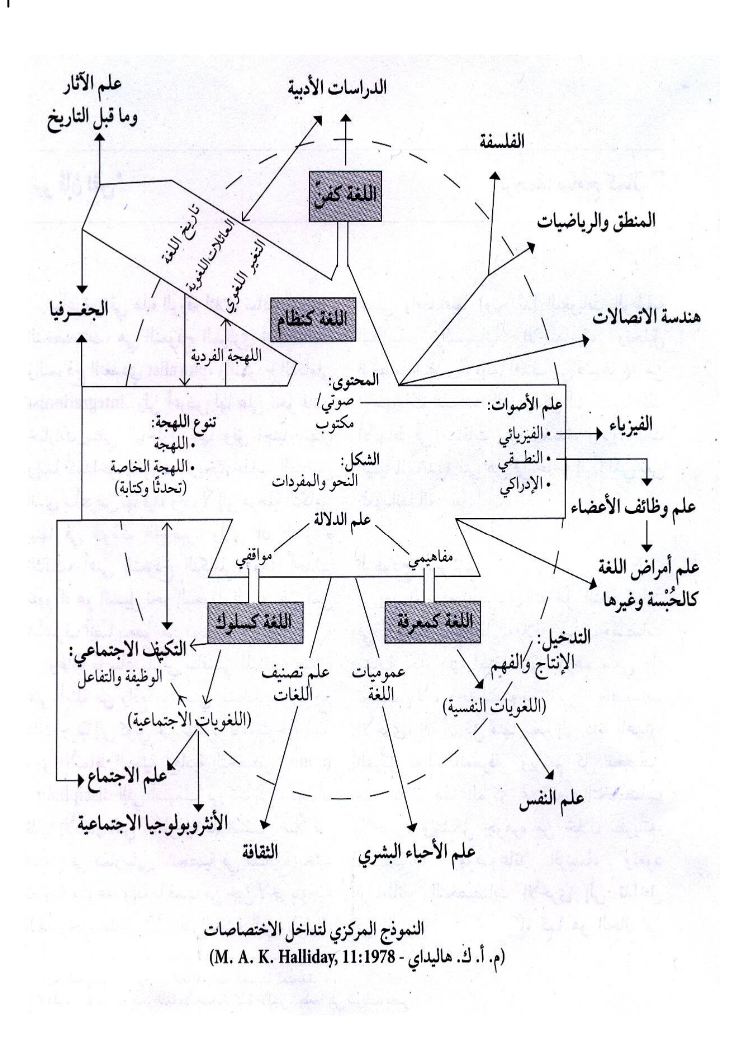
(1) يمكــن مراجعــة أطروحــة "ميرلــو-بــونتي" في كتــاب (أنثروبولوجيــا الثقافة)، ترجمة وتعليق عبد الرحمن طعمة، دار النابغة، 2021.

بالجينالوجيا من كتابنا المترجم (**أنثروبولوجيا الثقافة**). وهو ما سيؤدي بنا إلى نتيجة خطيرة جدًّا بعد العرض والتحليل، هي أنّ **بنية الثقافة الإنسانية** قد اتسعت من مجرد المعرفية المحدودة بنطاقات ومُقيّدات وأُطر تقليدية، لتدخل في رحاب **كونية المفاهيم،** وما يتصل بها من معارف في العلوم الطبيعية، وهو أيضًا ما يقودنا إلى الاستدلال على ديمومة التطور الأنثروبولوجي للأفكار وللجهاز المفاهيمي في **أدمغة بني الإنسان (التطور العرفاني الأشمل)**، تلك الأدمغة الممثِّلة بقوة لنمط التعقيد الأكبر في الكون، وهو التطور الذي يندمج بامتياز مع عنف الكون وجماله في الوقت نفسه.

وقد تطوّرت البحوث الخاصة بهذه المسائل وتداخلاتها- لاحقًا- بعد تقرير "سلون" الشهير حول العلوم البينية (1978م)، وانطلقت هذه العلوم انطلاقًا غير محدود، وأصبحت دراسة اللسانيات بمعزل عن هذه التخصصات كمن يدرس الكيمياء من غير معمل أو محاليل...إلخ. والمخطط الموالي يوضح شدة التعمق والتداخل بين مختلف البينيات العلمية ذات الصلة بلغة الإنسان، وموقع اللسانيات منها[1]:

---

(1) للتفاصيل، مجلة فصول، العدد 102، أكتوبر 2018، ص 33 وما بعدها. وراجع تفاصيل تقرير سلون...إلخ، كتابنا "النظرية اللسانية العرفانية، دراسات إبستمولوجية"، دار رؤية، 2019. والنموذج عند "مايكل هاليداي":



النموذج المركزي لتداخل الاختصاصات
(م. أ. ك. هاليداي - M. A. K. Halliday, 11:1978)

Halliday, M.A.K: Language as social semiotic, Arnold, London, 1978.

1. جذور الثقافة والنوع الإنساني

يرى المُنظّر النيوزيلندي الشهير "سايمون ديورنج" Simon During أنه إذا كان **العِرق** يتوسط بين المجتمع والطبيعة، فإنّ **الإثنية** تتوسط بين العِرق والثقافة، كما يوضّح أنّ الإثنية هي نوعٌ من الأيديولوجيا Ideology، بينما العِرق يبدو أنه مُنتَجٌ خطيرٌ للتحيّز أو للتفكير الخاطئ[1]؛ فالعنصرية في جوهرها اعتقاد بأنّ الجنس البشري عبارة عن أخلاط فرعية متمايزة بيولوجيًّا ومنفصلة ومتنوّعة، أي إنها عبارة عن أعراق، بينما توضح لنا العلوم كافتها أنه لا يوجد مثل هذا الأمر في الحقيقة، ولا وجود لمفهوم العِرق بهذا الطرح. ويُبيّن "ديورنج" أنّ هذا التمييز ربما يرجع إلى حقبة ما قبل العِلمية، أي إلى الآلية المفاهيمية **لكُره الأجانب Xenophobia**، ويقدم تحليلًا أنثروبولوجيًّا مُهمًّا يُرجِع فيه بعض أسباب هذا التمييز النفسي داخل أدمغة بعض البشر (الذين ربما لم يغادروا مسألة الطينية البشرية إلى الارتقائية الإنسانية) إلى الأفكار البالية حول البدائيين savages، وإلى الخيال الشعبيّ الطويل الأمد، الذي يعود في أصوله إلى شخصيات عنصرية. وبذلك تتكون فكرة الأعراق من خلال مشترك ثقافي قِيَمي مُعيّن، ومن خلال مُيول عند جماعات مُعيّنة ترتبط بأنماط جَسَد محددة، تتميز - غالبًا - بلون البشرة، أكثر

(1) سايمون ديورنج: الدراسات الثقافية، مقدمة نقدية، ترجمة ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 425، طـ 1، 2015، ص 263 وما بعدها.

من تشكّلها من أُناس تجمعهم خصال بيولوجية عميقة الجـذور.[1] وهذا النوع- من حيث بنيتُه المعرفيةُ بذلك الطـرح- يُمهّـد لظهـور هَرَميّات مائزة بين الجماعات البشرية، ويُشكّل حافزًا لظهور أجهزة الاضطهاد والتمييز بشكل يُماثل- بفعالياته- العنصرية المعتمدة على البيولوجية المتأصّلة، وبذلك نصل إلى نتيجـة ظهـور فكـرة **الطبقـة المغلقـة** caste system داخـل المجتمعـات المختلفـة الفكـر والثقافة[2].

(1) الدراسات الثقافية، المرجع نفسه، ص 264. ومعلـوم أنّ أعـمال "ليفـي شتراوس"- عمومًا- تتطرق إلى الكثير من المجالات، وهو لايرى وجود اختلاف جوهري ونوعي بين "البدائيين"، و"المتحضرين". فبالنسبة إليه، كلّ الثقافات- بغض النظر عن منبعها- تشتغل طبقًا لنظام مؤسّـس عـلى قواعد منطقية. والأساطير والحكايات في كلّ مجتمع قد نشأت وتـشكلت طبقًا لعقلانية قابلة للفهم من لدن الثقافات الأخرى. وكان ينادي بوحدة الجـنس البـشريّ، مـع تأكيـده أهميـة الاختلافـات داخـل هـذه الوحـدة الإنسانية. ويتميز أسلوبه في التفكير بعقلانيـة قـد تبـدو مبالِغـة في بعـض الأحيان. كما كان شديد الانتباه إلى **الأشكال الرمزية** المختلفة للثقافات.

(2) كان "ليفي شـتراوس" يـؤمن- أيـضًا- بأننـا لـسنا في وضـع يـسمح لنـا بإطلاق أحكام معيارية أو تفاضُلية حول الثقافات الأخرى. غير أنّ هـذه **النسبية الثقافية** تظل ضمن حدود معينة عندما يتعلق الأمر بفهم الثقافات الأخرى وتحليلها. وبحسب "شتراوس"، فكل الثقافـات تمتلـك قوالـب كبرى مشتركة، وكل الثقافات قابلة للتماهي الواحدة مع الأخرى، فهو لا يذهب إلى حد القول بأنّ كل ثقافة تُمثل نمطًا لا يمكـن الاقـتراب منـه أو فهمه.

ولذلك نرى "وليم هـاردي مكنيـل" William H. McNeill ينادي بأنه لأجل البقاء البعيد المدى لنوعنا الإنـساني، فإننـا بحاجـة إلى ما يطلق عليه **جماعات الوجه للوجه الأوّلية**؛ أي تلك الجماعـات من النوع الذي عاش فيه أسلافُنا، إذ كانت تجمعهم القـيم والمعـاني والأهداف المشتركة، بما يُشعرنا بأنّ الحياة جديرة بأنْ تُعاش بالنـسبة إلى الجميع من دون تمييز، حتى بالنسبة إلى أقل الناس مكانـة وحظًّـا بيننا.[1]

والكون برمته منذ أنِ انفجر، وفقًا لأقرب تصور معروف، منذ ما يقرب من 13 مليار سنة، بدأ يُكوّن جُزرًا مـن الأنظمـة والأبنيـة الشديدة التعقيد، من مجـرات ونجـوم وكواكـب...إلـخ، تـشكّلت جميعُها بفعل **تدفقات الطاقة والجاذبية**، وتحافظ على بنيتها من خلال أنظمة طاقة خفية معجزة، ما بين هدم وبناء مـستمر إلى الأبـد، بـين حَدَّي السيرورة والديمومة. والكائنات الحية تتبع المنظومة نفـسها، بالقوانين عينها، فهي متشكّلة من أبنيـة وأجهـزة معقـدة تحتـاج إلى الطاقة لأجل البناء والبقاء، ومع زيادة تعقيد كل كائن فإنه يحتاج إلى المزيد من الطاقة بالتبعية، ولـذلك فـإنّ **الـدماغ البـشري** هـو أكـبر

يمكـن مراجعـة المزيـد حـول تلـك المسائل والمفـاهيم التـي يوضـحها "ديورنج" في مدخل كتابنا (أنثروبولوجيا الثقافـة)، دار النابغـة، طـــ 1، 2021.

(1) جون روبرت مكنيل، وليام هاردي مكنيل: الشبكة الإنسانية، نظرة محلقـة على التاريخ العالمي، ترجمة مصطفى قاسم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 458، طـ 1، 2018، ص 431.

منظومة مفاهيمية معجزة معقدة تستهلك الطاقة بين الكائنات الحية المعروفة في هذا الكون من حولنا؛ فبِنيته هي الأعقد بإطلاق، وتستخدم أكبر قدر من الطاقة لكل وحدة من الكتلة داخل شبكته النيورونية، التي توازي شبكة بنية الكون المُدرَك نفسها. وقصة الحياة على الأرض- أنثروبولوجيًّا- هي قصة التعقيد المتنامي، حتى ظهر مؤخرًا عِلم يسمى بـ (**علم التعقيد Complexity**)، ومُهمّته أنْ يبحث في هذه النقطة فقط، وأنْ يبحث حالات **التنظيم التكيّفي المعقد**، وستأتي فقرة تفصيلية عن هذا الأمر عند "توماسيللو".

ولذلك فإنّ ما وصل إليه هذا النوع الإنساني، من خلال استهلاك أكبر قدر من الطاقة الكونية، بما أراد الله تعالى، وترشيدها وتوظيفها لتطوير هذا الدماغ المعجز، من ثَم تفعيل سر الكون الأكبر (اللغة)، هو ما أدى إلى امتلاك ما نُسميه بالثقافة والحضارة، وهو ما سمح لنا بما نُسميه بالهيمنة الإنسانية على الكوكب، وذلك في حدود ما نُدرك، لأنني أؤيد الرأي الخاص بأنّ الإنسان ليس هو المُتحكّم الأكبر بالكوكب، ضمن الكائنات الأخرى المخلوقة به، لكن الإنسان استطاع- بدرجة كبيرة- أنْ يستغل تسخير الأشياء له استغلالًا يُحقق منفعته الكبرى ضمن العوالم البيولوجية المحيطة به[1].

---

(1) عالجنا هذه المسألة تفصيلا في إطار قضية النقد البيئي ومسألة ما بعد الإنسان، في فصل خاص من كتابنا (أنثروبولوجيا الثقافة). وراجع للمزيد- كذلك- كتابنا (إنسان الثقافة)، قيد النشر.

وبالعودة إلى إطار البنية المعرفية التي أنشأت سياق التواصل بين نوعنا الإنساني بمختلف أجناسه وأعراقه...إلخ، فإنّ عملية التطور الثقافي توضح فَصلًا من هذه القصة الكونية المبهرة، حيث طوّر المجتمع الإنساني- على مر التاريخ- أبنية أشد تعقيدًا وتغلغلًا داخل الأنظمة المحيطة، كانت احتياجاتها إلى الطاقة في تزايد متنامٍ يتناسب طرديًّا مع الزيادة المستمرة في التعقيد، فكانت البدايةَ بسيطة مع **مجتمعات الصيد والجمع**، ولا تزال هي عينها في الحالات الباقية منها في "غينيا الجديدة"- على سبيل المثال- وغيرها من بقاع الأرض غير المُستَكشفَة، ربما حتى يومنا هذا، وبساطتها نسبيةٌ في بنيتها، ثم ظهرت القرى الزراعية الأشد تعقيدًا والأكبر عددًا والأعقد في التراتبية والتمايز الطبقيّ الاجتماعيّ، مع مزيد احتياج إلى الطاقة، ثم جاءت الحضارة المُبكّرة أكثر تعقيدًا وأعمق تنافسًا وصراعًا؛ حيث التخصص النوعي وتقسيم العمل والتبادل بالإكراه...إلخ، **فكان تاريخ النوع الإنساني مُوازيًا لتاريخ الكون، ومُشابهًا لنظامه البنيويّ التطوريّ**. وما يشد انتباهنا أنه في خضم هذا التطور المهيب لا يُشترط مع هذا التعقيد اختفاء الأبنية والمخلوقات الأقل تعقيدًا مع ظهور غيرها، بل إنّ بعضها يظل باقيًا، فما زال هناك غبار كونيّ بعد مرور 13 مليار عام، وما زالت هناك جراثيم في بيوتنا وعلى جلودنا وداخل أجسامنا، ربما هي كما هي منذ ظهورها منذ 3 مليارات عام. لكن، ومن خلال التحليل الأنثروبولوجي للتاريخ الإنساني الحضاري، نلاحظ بقوة أنّ المجتمعات المتطورة لا تتعايش مع تلك المجتمعات البسيطة؛ إذ

يميل المعقد إلى محو الأقل تعقيدًا ودمج المتبقي منه واستيعابه داخل أنظمته الجديدة، ولذلك- كما يرى المفكران "مكنيل"- فإنّ **الضغط الانتقائيّ من أجل التعقيد كان أقوى في المجتمع الإنسانيّ منه في التطور الأحيائيّ أو الكونيّ عمومًا**[1]؛ فالمجتمعات الإنسانية المعقدة لا تترك مجالًا للمجتمعات البسيطة، بينما لم تُقلص الزرافات مثلا من الفرص المتاحة للجراثيم. ورأيي أنّ معالجة هذه القضية، كما تطرحه أفكار **النقد البيئي** خصوصًا eco-criticism، يكمن في إعادة النظر إلى الطبيعة من حولنا؛ بمعنى إعادة فحص **النسق الطبيعي الكوني**، الذي تتميز بنيته **بالتواصل الكرنفالي الخلاق**، وبحث ***القرابة النَّسَبِيَّة*** ما بين الإنسان وغيره من الموجودات في المجتمع الأحيائيّ.

فالهدم والتدمير الرهيب في حيّز إدراكنا ما إلا هو عارض سطحيّ فقط، لأجل إبداع تشكّلات وأنظمة غاية في البراعة والقوة والجمال، وليس من أجل عِرقية أو أنانية، كما يحدث في كثير من أنظمتنا (البشرية) المعاصرة. فمن الشواش والتعقيد تنبثق الأنظمة والأنساق، وتلك مسائل شديدة الصعوبة، نقوم بتحليلها في كتبنا حول (أنطولوجيا العرفان واللسان)، و(نظرية التوالد الذاتي)...إلخ.

(1) الشبكة الإنسانية، المرجع نفسه، ص 433.

2. نموذج من البنية المعرفية للمفهوم الثقافيّ للوجود الإنسانيّ

2. 1 موقعنا على خارطة الأحداث

وفي قلب تلك المشكلات التي طرحناها تبقى الحاجة إلى إعادة تقييم مفهوم الإنسان، ومعنى الثقافة الأدبية عمومًا في علاقتها بما يُطلق عليه **العالَم الطبيعي** من حولنا، ذاك العالَم الذي تُعد الثقافة الأدبية جزءًا منه. وهنا يسأل الفيلسوف الفرنسي وعالم الاجتماع الشهير "جان فرانسوا ليوتار" Jean-François Lyotard (1924– 1998م)

الأسئلة الرئيسية في عمله (غير البشري) the inhuman، الذي قدّمه عام 1988م: "ماذا لو كان البشر، بذاك الإدراك الحسي الإنساني، في عملية إكراهية لتحويلهم إلى (غير بشر)، هذا من جانب، ومن جانب آخر، ماذا لو كان ما نعرف أنه مناسب للبشر قد أصبح ملائمًا لغير البشر."[1] وتبعه في المسار نفسه تقريبًا الفيلسوف الأمريكي وعالِم النفس وأحد مؤسسي **النزعة البراجماتية** "جون ديوي" John Dewey (1859– 1952م)؛ إذ آمَن بقوة بالمضامين الأنطولوجية (الوجودية) لنظرية "داروين" والنظرية النسبية لأينشتاين، ذات الصيغة الشهيرة: الطاقة = الكتلة مضروبة في مربع سرعة الضوء $E=MC^2$. وبالنسبة له، فإنّ التاريخ

(1) Catrin Gersdorf & Sylvia Mayer (eds): Nature in Literary and Cultural Studies, P I, (Theorizing the Nature of Ecocriticism), P 28. Amsterdam, New York, NY 2006.

البيولوجي الطويل الذي يجمع الجنس البشري بمختلف صور الحياة يعني أننا مستمرون في تداخلنا العميق وانغماسنا في هذا الوجود الحيوي من حولنا. وقد دفعه طرح "أينشتاين" بخصوص أنّ الطاقة والكتلة هما حالتان مختلفتان، أو صورتان مختلفتان للمواد الكونية ذاتها، إلى أنْ يؤيّد- بشكل واضح- الاتحاد العميق بين الجسد والعقل، وعليه، فإنه يصف في كتابه (التجربة والطبيعة) العقل والمادة بأنهما- ببساطة- صفات مختلفة للأحداث الطبيعية (الكونية) التي تُعبِّرُ فيها المادة عن ترتيبها- أي ترتيب الأحداث- المتعاقب، كما سبق أنْ أشرنا منذ قليل، من فكرة التوازي بين أحداث الكون وتشكلاته البنيوية، وتلاقيها مع تشكّلات ما يقع من تكوينات وأبنية ناشئة داخل هذه البنية الكبرى، ومن ضمنها بنية الإنسان نفسه. بينما يُعَبِّرُ العقلُ عن ترتيب معنى الأحداث، من خلال ظهور هذه الأحداث في شكل روابط وحالات منطقية[1].

وهو هنا يقترب- نوعًا ما- هنا من طرح الفيلسوف الأرجنتيني الكندي والرياضي الفيزيائي الشهير "ماريو بونجي"- أو "بونخي"- Mario Bunge (1919-2020م)، في كتابه الشهير المادة والعقل، وبحوثه القيمة حول **علم دراسة البنية المنطقية لتصرفات الكائن البشري**. ويزعم "جون ديوي"- أيضًا- أنّ الآثار الجمالية والأخلاقية تتصل بالطبيعة بصورة ما، وإن كانت هذه الصورة خفية أحيانًا، تمامًا كما أنّ أيّ بنية أو نظام ميكانيكي يتم

(1) Nature in Literary and Cultural Studies, Ibid, P 33.

عزوه إلى الطبيعة في العلوم الفيزيائية. ويشرح "ديوي" في كتابه **(الفن بوصفه تجربة)** أنّ البشر قد نشأوا من خلال التفاعل بين الكائن الحي والبيئة، وهو ما نراه واضحًا بقوة في كل عوالم الأحياء من حولنا، وفقًا لمقاربته التي تنزع إلى التحقق التجريبي المبتعد عن الحدس.[1] ولا يمكننا هنا أنْ نغفل طرح الفيلسوف الفرنسي الشهير "موريس ميرلو- بونتي" Merleau-Ponty (1908- 1961م)، إذ كان من المتأثّرين بقوة بظاهراتية "هوسّرل" والفلاسفة الجشتالتيين (الألمان)، ومن المهتمين بدور الجسد في التجربة الثقافية الإنسانية عمومًا؛ فـ"ميرلو- بونتي" يرى أننا ممتزجون ومتشابكون بصورة معقدة مع (جسد العالم flesh of the world)، وهو الجسد الذي يُمثل مجتمعًا ديناميًّا من الأشياء والكيانات من حولنا، **وهو**- كذلك- **الجسد الذي بزغت منه اللغة،** ذاك السر الكوني المحوري الذي جعلنا ندخل في إنسانية لا ساحل لها، مترامية وعميقة، تشعّبت مع أصوات أخرى ربما لا نعرف فحواها ومضامينها في الكون المترامي الأبعاد من حولنا، وربما تداخلت مع أنماط من التواصل لا يمكن تصنيفها أو اسكتشافها بسهولة.

---

(1) راجع تفاصيل أكثر حول آرائه الفلسفية المهمة، جون ديوي: إعادة البناء في الفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1559، ط 1، 2010، تغير مفهومي العقل والخبرة، ص 91. وتغير مفهومي المثالي والواقعي، ص 107.

لقد اعتقد "ميرلو – بـونتي" أنّ اللغـة قـد نبعـت مـن خـلال علاقتنا الجسدية مع العالم، الذي يتحدث إلينا بالفعل بكل مـا فيـه، ومن خلال المستوى الأكثر تعلّقًا بخبرتنا الحسية، **وعليه، فإنّ اللغـة لا تنتمي إلى الجنس البشري، ولكنها تنتمي إلى العالم الحـسّي، الـذي نُشكّل فقط جزءًا صغيرًا منه.**

كما دعا "ميرلو – بونتي" إلى إعادة إيقاظ العالم من حولنـا، بـما يتطلب الإنصات إلى كلّ الأصوات الأخرى التـي نـسيناها، وهـي تلك الأصوات التي افترضنا سـابقًا أنهـا صـامتة، مؤكـدًا أنّ اللغـة تعيش فقط من خلال الصمت؛ فكل شيء نعـزوه إلى الآخـرين قـد نـشأ واُسـتُنبِتَ في خـضم الأرض ذات الـصمت الأكـبر، وهـي الأرض التي لن نغادرها أبدًا. وبرأيه، فإننا عندما نتكلم من خـلال المُتعارَف عليه مما يخـص لغاتِنـا الفطريـةَ فإننـا نخلـق ذلـك **الـشيء اللغوي**، الذي يعمل بوصفه آلية أو فعلًا، أو إسـاءةً وإغـواءً، لأنـه يُظهِر بقوة العلاقاتِ المتجذرةَ عميقًـا للخـبرة المُعاشَـة حيـثما تأخـذ شـكلها، وهـو الـشكل اللغـوي الممثّـل للحيـاة كلهـا وللأفعـال وللنوايا...إلخ، وهو أيضًا الـشكل الـذي نـراه في الأدب والـشعر. وبذلك التوجه، فإنّ الأدب يظل – غالبًا – مُطوّقًا بالصمت المحـيط به في القالب الأساسي الذي يُعدّ ظاهريًّا (أرضًـا صـامتة)، ولكنهـا في الحقيقـة أرض حاشـدة بالأصـوات، التـي يمكنننـا إدراكهـا إذا

ضبطنا نغمة حسنا معها بصورة ما[1]. فالعالَم العميق للإدراك الخلاق يكمن في كل صور التراكب الطبقي للوجود غير المأهول من حولنا (الطبيعة بكل امتداداتها)، الذي يتداخل بقوة مع نفوسنا المتجسدة، وهو أيضًا مصدر **المعنى الكونيّ** المُمكن من خلال الإدراك[2].

إنّ هذا الطرح المعرفيّ الرصين يقارب لنا الكثير من الأصول الأنثروبولوجية التي يُمكِننا تفعيلها والإفادة منها في بلورة نسق وسياق نظام تواصلي جديد، يدحض النزعات المتطرفة ضمن الجماعات التي تخرج عن صفة الإنسانية وتقبع في دائرة لا يمكن توصيفها، لأنّ حتى صفة (الحيوانية)- التي نريد منها درجة دنيا في التصنيف الأحيائي للموجودات- لا تليق بالكائنات المحيطة بنا، تلك التي تدخل معنا في علاقة تكافلية symbiotic غير منفصمة عن وجودنا الحيوي بالضرورة.

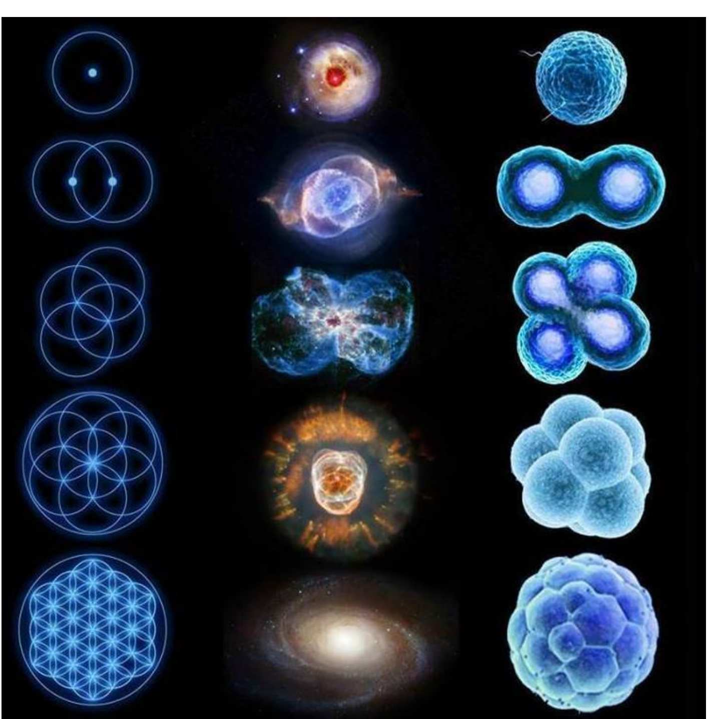
تأمل الصورة المرفقة التي توضح التقارب الشديد بين أبنية الأشكال الرياضية الهندسية والتشكلات الفضائية والبيولوجية، بما

---

(1) Merleau-Ponty, Maurice: the visible and the invisible, Evanston, Northwestern University, 1st ed, 1973, P 118, 126, 155.

(2) Wolfe, Cary (ed): Zoontologies: The Question of the Animal, Minneapolis, University of Minnesota, 1st ed, 2003, P 3 .

يُبيّن لنا وَحدة المنشأ ووَحدة المـصير[1]، أو إنْ شِـئتَ قـل كيـف أنّ النسق الكونيّ الأكبر يعود إلى الواحد الأحد، فالمبدع الخالق واحـد، وما الأنظمة المختلفة داخل نسق الكون المُدرَك بالنسبة إلينـا سـوى أدلة نتحقق من خلالها على ذلك:



(1) Curso Geometría Sagrada - 16 de Noviembre 2014, Lleida, at: https://angie639.blogspot.com/2014/11/curso-geometria-sagrada-16-de-noviembre.html

2 . 2 العرفان العصبيّ وبلورة تصنيفنا داخل الشبكة الاجتماعية

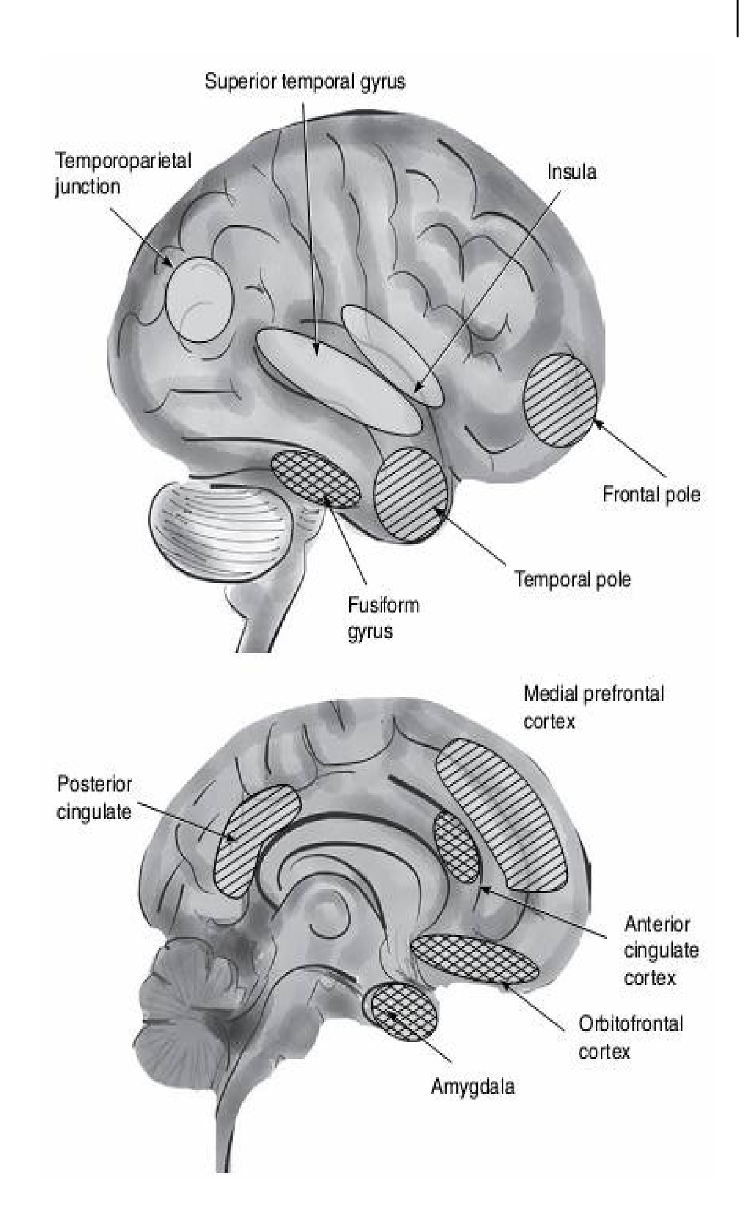
إنّ القدرة على فهم الآخرين هي الجانب الرئيسي للعرفان الاجتماعيّ ضمن **عموميات الخطاب الثقافي**، وذلك فيما يتعلق بسيرورات إدخال المعلومات ومعالجتها في أدمغتنا. ومن هذه العمليات إدراك المداخل الاجتماعية الخاصة بمختلف الثقافات. وقد تنبه الباحثون إلى أنّ الأبنية العصبية المشاركة في بلورة هذه السيرورات تقع بالأساس في مناطق **القشرة ما قبل الجبهية** بالدماغ Prefrontal Cortex. وكثير من الدراسات المهتمة ببنية العرفان الاجتماعي وارتباطه بالتمثّلات العصبية لها قد بيّنت أنّ هناك شبكة نيورونية فريدة في هذه المنطقة القشرية الوسطى ما قبل الجبهية Medial Prefrontal Cortex مختصة بمعالجة الجوانب الاجتماعية للوجود الإنساني، وتشمل هذه الشبكة مناطق القشرة الوسطى ما قبل الجبهية، والقشرة المدارية الأمامية Orbitofrontal، والحزام الدماغي Cingulate، والقشرة البطنية الجانبية ما قبل الجبهية Ventral Lateral Prefrontal، بمشاركة النتوء اللوزي Amygdala (ضمن منظومة الذاكرة). وجميعها تشارك- بصورة ما- في معالجة المعلومات المتعلقة بأمور اجتماعية تفاعلية، وهي المعلومات الواردة إلى الدماغ بصورة متدفقة ومستمرة؛ إذ تُثار فقط في حالات اجتماعية معينة: مثل قرارات الزواج، والعمل، والسفر، وتحديد المصير...إلخ.

والـشكل التـالي يوضـح (**الـدماغ الاجتماعـي**)[1] **Social Brain**، حيث توجد أهم المناطق التي تـشارك في معالجـة **المثـيرات الاجتماعية** الواردة إلى الدماغ. مع ملاحظة أنّ هذه المراكـز العـصبية تشمل وظائف شديدة التـداخل[2] highly overlapping، وأيـضًا شديدة التكامل الوظيفي:

(1) للتفاصيل والتحليلات:

Russell K. Schutt (et al): Social Neuroscience, Brain, Mind and Society, Harvard Univ Press, 2015, Pp 30-32.

(2) راجع محطات التشغيل النيورونية ووظائفها...إلخ، عبـد الـرحمن طعمـة: البناء العصبي للغة، دراسة بيولوجية تطورية في إطار اللسانيات العرفانية العصبية، دار كنوز المعرفة الأردنيـة، طـ 1، 2017، الفـصل الثـاني مـن الكتاب.


Superior temporal gyrus
Temporoparietal junction
Insula
Frontal pole
Temporal pole
Fusiform gyrus
Medial prefrontal cortex
Posterior cingulate
Anterior cingulate cortex
Orbitofrontal cortex
Amygdala

ويؤكّد "مايكل أربيب" التفرقة بين **الدماغ** Brain **والذهن** Mind (بالمعنى العام ضمن سياق **العقل** Reason/Intellect) (حيث توجد مملكة **الذهن** المشتملة على **العرفان Cognition**)؛ فنظرية الدماغ تبحث، في جزء كبير منها، عن كيفية تحليل الدماغ وتوجيهه لسلوك الكائنات في تفاعلها مع العالم المحيط، الشديد الديناميكية والصّخب، ولكنّ كثيرًا من هذه التوجيهات الدماغية، أو أوامر التحكّم، لا تحدث من خلال الذهن، وكثيرًا مما هو ذهنيّ المنشأ يكون ما دون المستوى الرمزي sub-symbolic، أو يقع في دائرة (**اللاوعي**) [**العقل الباطن**]. فمن ضمن الأنشطة الذهنية- كما يقول "أربيب"- التي لا يختلف حولها كثيرون، إدراك المحيط البصري، ونشاط القراءة، وعمليات التفكير،...إلخ، حتى إذا أخذنا بالرأي القائل إنّ الذهن هو أحد وظائف الدماغ.

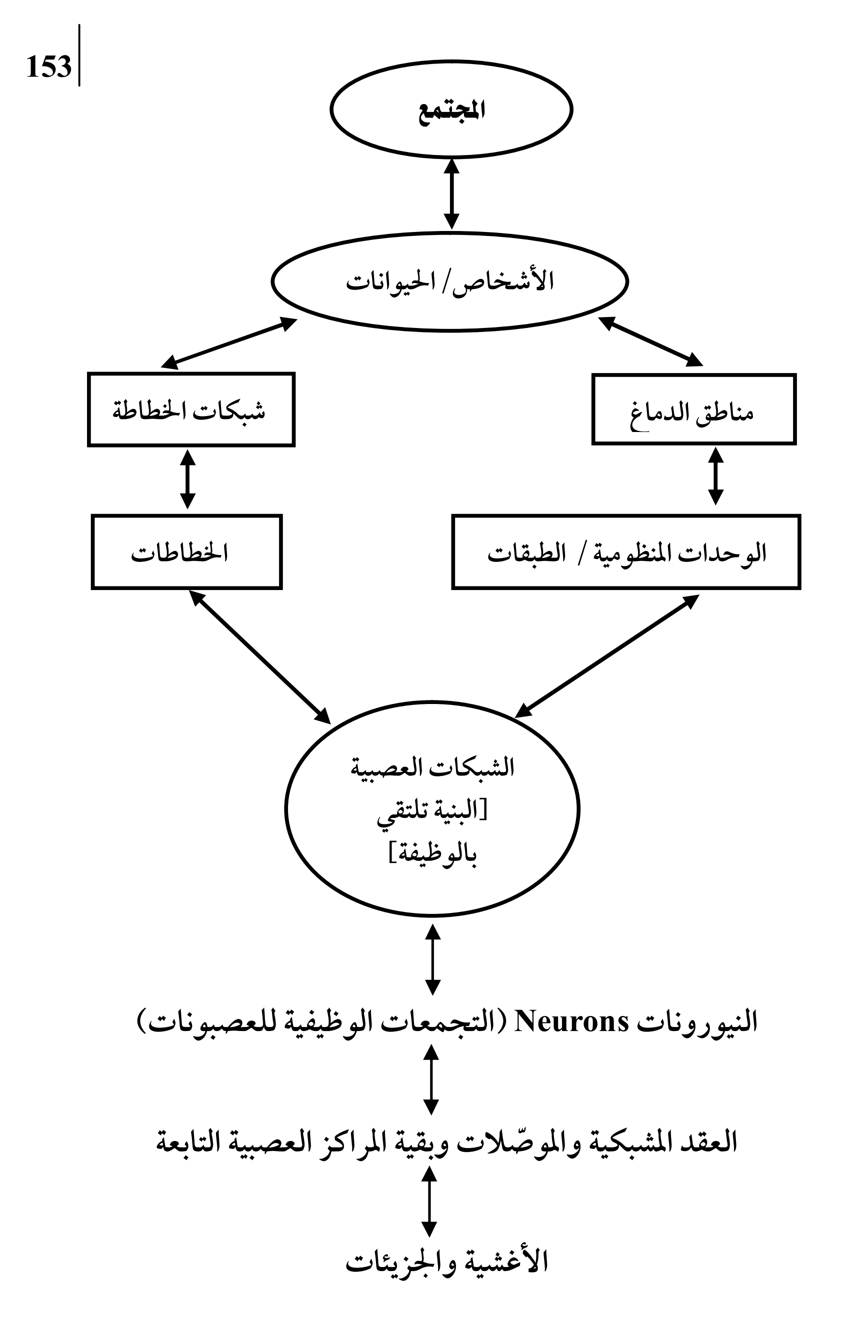
لكن بعض هذه الأنشطة الذهنية (مثل التأمل) ليست بحاجة إلى نتيجة ضمن تفاعلات صريحة مع العالم الخارجي الصاخب. كما أنّ كثيرًا من النشاط الدماغي ليس ذهنيًّا. ولذلك يرى "أربيب" أنّ الفرضية التي ينبغي الانطلاق منها في البحث عن العرفان العصبي الاجتماعي هي أنّ **العمليات الذهنية** لدى الإنسان يمكن تفسيرها

من خلال مقاربة (**الأدمغة والتجسدات الحادثة ضمن التفاعـل**)[1] Brains and Bodies in Interaction.

يوضح "أربيب" في المخطط الموالي أنّ أيّ سلوك يمكن تحليلـه (صعودًا أو هبوطًـا باتجـاه الـشبكة النيورونيـة) يكـون مـن خـلال المُكوّنات الوظيفية (الخطاطـات)، أو مـن خـلال الأبنيـة الدماغيـة المسئولة عن السلوك، أو من خلالهما معًا:

(1) راجع للتفاصيل:

Michael A. Arbib, James J. Bonaiuto: From Neuron to Cognition via Computational Neuroscience, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2016, Pp 2-3.


المجتمع
الأشخاص/ الحيوانات
شبكات الخطاطة
مناطق الدماغ
الخطاطات
الوحدات المنظومية / الطبقات
الشبكات العصبية
[البنية تلتقي
بالوظيفة]
النيورونات Neurons (التجمعات الوظيفية للعصبونات)
العقد المشبكية والموصّلات وبقية المراكز العصبية التابعة
الأغشية والجزيئات

لقد ذهبت "دوجلاس" إلى أنّ أيّ خبرة من الخبرات يجب استقبالها في **إطار بنائي**، وأنه لا بد من تنظيم الحقيقة والواقع **بشكل رمزي**، حتى يمكن تأويلها والتصرف إزاءها. وذهبت، مع "شتراوس"، إلى أنّ تنظيم **بنية الخبرة** أو التجربة تنظيمًا بنائيًّا لا يتأتّى إلا من خلال نسق من **الثنائيات المتقابلة**: خير- شر/ أبيض- أسود / طهارة- دنس ... إلخ. فتلك هي نوعية التمايزات التي تجعلنا نكتسب الخبرة والمعرفة حين نواجِهُ ما يُعرف بـ (**الحدود الرمزية**). وكانت تسعى إلى البحث في حدود هذا الحدّ الرمزي؛ فهل هو موجود أصلا؟ وكيف يظهر بوضوح؟ وكيف يمكن اكتشافه داخل المجتمع؟ وكيف تعمل الأنشطة الاجتماعية على تكريس وجوده؟

لكننا لا نتفق معها في معارضتها لأطروحات البنائيين، الذين أكّدوا الارتباط بين **التقابلات الثنائية الرمزية** والنمط الفسيولوجي المحدد بالدماغ الإنساني، الذي يُمكِن أنْ يعمل من خلال **دوافع ثنائية** (مرتبطة بالضرورة بإدراكنا للعالَم)، فربما تكون تلك آلية مُهمة يستعملها الدماغ في فهم الثقافات والطريقة التي بُنيت من خلالها[1].

---

(1) للمزيد من التفاصيل، فوكو، هابرماس، بيرجر، دوجلاس: التحليل الثقافي، ترجمة مجموعة من الباحثين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 1218، ط1، 2008، ص ص 173-174.

وإجمالًا، فإنّ أي نظرة للعالَم يمكن الحصول عليها من خلال مجموعة من الأشخاص الذين يدخلون في سيرورة من التفاعل الاجتماعي، لأنّ كل المطلوب هو حدوث التفاعل، وأنْ يتضمن هذا التفاعل الارتباط السلوكي أو اللفظي بالحقائق القائمة. والثقافة التي ميّزت نوعَنا الإنساني تدخل- بقوة- في نسيج الحياة نفسِها، فهي **نتاج للتفاعل مع المادة والمعنى في الطبيعة**، ولا يُمكن أنْ تكون الثقافة أبدًا عالمًا من الاتجاهات الفردية المنفصلة الشاردة[1].

3. اتساع البنية: من المعرفية إلى الكونية[2]

تنشغل الأنثروبولوجيا العرفانية الثقافية ببحث التصور الخاص **بالسؤال المركزي: ما الذي يجعل الإنسان إنسانًا؟** هنا يطرح عالم النفس الألماني الأمريكي الشهير وفيلسوف الإنسان "إريك فروم" Erich Fromm (1900- 1980م) تصوّره المهم حول

(1) التحليل الثقافي، ص 302، ص 305.

(2) كانت **الكونية** تعني بالنسبة لشتراوس **وجود منطق يُشكّل قاعدةً للثقافات**، ووجود منهجيات لتفكير سُكان العالم. ولذلك فقد قام بتحليل الأساطير الموجودة في كل الثقافات، فتوصل إلى أنّ العقلانية التي تسودها هي عقلانية واحدة. وعليه، فإنّ **الكونية لا توجد في الأشياء، بل تكمُن في العلاقات الرابطة بينها في سياق ثقافةٍ ما**. ولذلك فإنّ كثيرًا من أطروحات التفكير الإيكولوجي والنقد البيئي ودراسات الإنسان وما بعد الإنسان تتوافق بدرجة كبيرة مع مقاربات "شتراوس"، الذي تَحمِل مدوناته الكثير من جذور هذا النوع من التفكير.

ذلك؛ إذ يرى أنّ ما يُميّز الإنسان ليس كامنًا في خصائص وجودنـا، من مثل أننا كائنات اجتماعية أو سياسية...إلخ، لكنّ ما يُميّزنـا هـو وجـود **التناقـضات** الناتجـة عـن الإمكانـات المتاحـة لنـا ولحـدود وجودنا داخل أنظمة العـالَم[1]، وهـي التناقـضات التـي تـدخل في سيرورة من التوازن الدائم وفق أطروحات الزمن الكوني المستمر. ومنبع هـذه التناقـضات- في رأيـه- هـو **العقـل، والـوعي الـذاتي، والقدرة الدماغية الهائلة على النمذجة والتصوّر والتمثّل والتحليل،** ونلاحظ أنّ هذه القـدرات تفـارق مـسألة مجـرد المعرفـة إلى اتـساع يوازي اتساع بنية الكون الذي نعيش فيه؛ فرأيي- دومًا- ووفق مـا تطرحـــه تجـــارب علـــم الأعـــصاب العرفـــاني Cognitive Neuroscience أنّ بنية الدماغ هي بنية قابلة للتوسّـع المـشابه تمامًـا لتوسّع بنية الكون، ولذلك تفاصيل طويلة[2]. هذه القدرات الهائلة هي التي تسمح لنا بتجاوز الغرائز الحيوانية، لكنها- كذلك- تؤدي أحيانًا إلى الصراعات والخـوف وفَقْـد الاتـزان، بـما يـدفع جنـسنا، دومًا، على المستوى الثقافيّ والحضاريّ والوجوديّ كله، إلى البحـث عن التوازن من جديد لأجل البقاء. وهنا يرى "فروم" أنّ ما يُشكّل

(1) للتفاصيل، راينر فونك: الأنا والنحن، التحليل النفسي لإنسان مـا بعـد الحداثة، ترجمة حميـد لـشهب، جـداول للنـشر والتوزيـع، لبنـان، طـ 1، 2016، ص 236 وما بعدها.

(2) عبـد الـرحمن طعمـة: البنـاء العـصبي للغـة، الفـصلان الأول والثالـث خصوصًا من الكتاب. وللمزيد (**أنطولوجيا العرفـان واللـسان**)، المـساق الأول من الكتاب تحديدًا.

الوجود الإنساني هو **الأسئلة التي تُطرح بصورة مستمرّة على ساحة المعرفة، وليس الأجوبة التي نتوصل إليها**، ولذلك أرى أنه مُحِقٌّ إلى درجة كبيرة؛ فالأسئلة تفتح- دائمًا- للذّهن مَسَالكَ من التفكير والتصوّر لا حدود لها[1]، أما الأجوبة فهي- غالبًا- تقع في حيّز المُقاربات المُقيّدة بحدود الفهم والإدراك، المُقيّد بدوره بحدود الزمن النسبي بكوكبنا وبنظامنا الشمسيّ. أما الانفتاح الأكبر على كونية الفهم وإبستمولوجيا التخييل فهو ما يجعل من استمرارية

---

(1) يُذكّرنا هذا الأمر **بالمنهج السقراطي** في محاورة الأثينيين قديمًا (أو الـ ***Elenchus***)؛ أي **"أسلوب إلينخوس"**، ومعناه **جدلية الاعتراض والتمحيص**، وتُستخدم عبارة Socratic Questioning الإنجليزية للدلالة على الشحذ الذهني، إذ يتم الرد على سؤال ما وكأنه- بحد ذاته- يُمثّل الإجابة، مما يدفع السائل إلى إعادة تحوير سؤاله بحسب تطور المحاورة الجدلية، وذاك نوع من الحوار البيداجوجي (التربوي) القائم على طرح مجموعة من الأسئلة، ليس بهدف الحصول على إجابات فردية فحسب، وإنما بوصف هذه الأسئلة وسيلة لتشجيع الفهم العميق للموضوع المطروح. وغَنيّ عن الذكر أنْ نقول إنّ "سقراط" كان أستاذًا لأفلاطون، و"أرسطو" هو تلميذ "أفلاطون"، والثلاثة كانوا من أكثر المفكرين تأثيرًا على العقل الإنساني على مر العصور. راجع لمزيد تفاصيل ونقاشات:

Clark, Gavin I ; Egan, Sarah J. (December 2015). "The Socratic method in cognitive behavioral therapy: a narrative review". *Cognitive Therapy and Research*. **39** (6): Pp 863–879. Top of FormBottom of Form

الوعي الإنساني حاضرة على الدوام. ولا أحتاج هنا إلى الاستفاضة في الجانب الفلسفي الميتافيزيقي الخاص بما وراء عالم الأحياء، فما أريد توضيحه هو أنّ الوعي لا ينتهي، وأنه منتقلٌ ببنيات متغايرة تَعبر من مرحلة إلى أخرى داخل سيرورات الوجود الأبديّ لعالَم الخلق الكبير الواسع.

و"فروم" يؤكد مركزية الحاجيات النفسية للإنسان، وهي الحاجيات المرتبطة بعالَم الأذهان، وبعالَم الوعي المُطلَق الواسع، الذي لم نستطع، وأظن لن نستطيع، أنْ نُفكك بنياته الأولية، أو أنْ نَصل إلى مكوناتها، لأنّ البنية المعرفية للوعي الإنساني هي بنية كونية غير محدودة وغير مُقيّدة، لك فقط- لأجل أنْ تقترب مما أريد طرحه هنا- أنْ تُفكّر في عملية تفكيرك نفسها، وأنْ تتخيل داخل خيالك ماذا يُمكن أنْ يفعل الدماغ بوجودك في مدًى زمنيّ مُدته دقيقة؛ إنك تستطيع في هذه الدقيقة أنْ تنتقل عبر المجرات، وخلال عوالم لا تعرف عنها شيئًا، وتُقابل كائنات خرافية لم تختبر وجودها بحياتك...إلخ، لأنّ بنية الوعي الإنسانيّ أوسع من أنْ نحيط بها، أو نُبسّطها في عناصر أولية أو بدائية.

3. 1 وفي التاريخ العام للعلوم السلوكية كان مفهوم العقل الإنسانيّ غامضًا، حتى مع الربط البينيّ لهذا المفهوم بخط التطور الممتد في العلوم الطبيعية. والحق أنّ الجدل حول هذه

القضية لا نهاية له[1]، لكن أهم ما أُقتُرح لأجل إعادة التأهيل الثقافي الاجتماعي لمفهوم العقل بوصفه مفهومًا علميًّا نافعًا هو تحويله إلى الصيغة اللغوية الاشتقاقية (اسم الفاعل واسم المفعول)؛ فالعقل هو **التعقُّل**[2] **Mind is Minding**، هو ردة فعل الكائن الحي بمُجمله (أي الإنسان) بصفته وَحدة متماسكة قادرة على التعلّم والاستمرار في هذا الكون، وهو ما جعل الذين تبنّوا هذا الحلّ أنْ يعتقدوا بتحرّر الإنسان من أَسْر العبودية اللفظية للمفهوم بارتباطه بالميتافيزيقا العميقة التي تَشُل حركتنا في الكون، بما يسمح لنا بحرية أنْ نزرع وأنْ نجني في حقلنا الوجودي المثمر[3]. وأُشترُط في هذا الحلّ الحيادية والبُعد عن مركزية الأنا الأعلى Super-Ego؛ بمعنى أنه لا ينبغي أنْ نقول إننا نتعقل من خلال ذواتنا فقط، من دون الحاجة إلى أيّ ارتباط معرفيّ كونيّ آخرَ، لأننا لأجل أنْ نفهم (العقل)، الذي يُمثّل مركزية الوجود الإنساني

---

(1) راجع للتفاصيل والنقاشات، كليفورد جيرتز: تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2009، ص 169 وما بعدها.

(2) راجع وجهة نظر الاشتقاق اللغوي لمفهوم العقل من جانب آخر، عبد الرحمن طعمة: البناء العصبي للغة، نهاية الفصل الثالث.

(3) Leslie A. White: The Science of Culture; A Study of Man and Civilization, New York, Farrar, Straus, 1949. The Introduction.

والحضاري، بما يشمله من مركزية اللغة فيه، وبما يؤدي إلى مركزية كونية لجنسنا- وفق بعض أقوى الأطروحات- في حدود ما نُدرك، لأجل هذا الفهم ينبغي أنْ نبتعد عن أيّ نشاط تفسيري باطني occult أو فحص أيّ كيان entity باطني بالحدس أو بغيره، كما هو الحال في علم النفس على سبيل المثال، مما يُسمّى بفحص الذات Introspecting؛ فالعقل جزءٌ أصيلٌ من الكون كله، بشموله الوعيَ الإنسانيَّ الواسعَ الموازيَ لفسحة الكون الكبير المترامي الأبعاد، وشمولية كلّ ذلك تحت لواء الإرادة الحُرة، كما رأى "شوبنهاور"، وليس العقلُ قاصرًا في وجوده على الحالة التطوّرية البشرية. وتلك قضايا لها مجال آخر من الفحص والدراسة.

ولذلك نجد كثيرين من العلماء المشتغلين بالدراسات البينية مهتمين ببحث مسألة الوعي وارتباطه وتطوّره الأنثروبولوجي الاجتماعي مُمتزجًا بمسار تطور العلوم، مثلما فعل- على سبيل المثال- "جابريل فاكاريو" Gabriel Vacariu الذي درس تاريخ الهيمنة الفكرية، ووهم الإنسان، وامتثاله الواثق الأعمى لأنماط تفسير العالم (أو ما يسميه هو بـ **العالم وحيد القرن**)، ويطرح رؤيته ومقاربته لتفاعل المادة والفكر، تمامًا كما فعل "ماريو بونجي" في كتابه (المادة والعقل)، مُشيرًا إلى وجود:

عوالم إبستمولوجية مختلفة[1] Epistemological Different Worlds (EDWs)

3 . 2 التطور التراكميّ للثقافة ومقاربة لتفسير تعقيد الفكر الإنسانيّ

نلاحظ- دومًا- تعقد السلوك الإنساني التطوّري بمرور الزمن، خصوصًا ما يرتبط بالتكيّف مع المعطيات الجديدة، وهو ما أطلق عليه "ميشيل توماسيللو" Tomasello **ظاهرة الترس والسقاطة Ratchet effect**- كما في الشكل الموضح أدناه- فمثلا ما استخدمه البشر على مسار التطور الحضاري لأجل الطَّرْق يختلف من جيل إلى جيل، إذ نلاحظ تنوّعًا رهيبًا في هذه الأدوات، حتى وصلنا في عصرنا إلى تكنولوجيا النانو والميكروية وعالم الكوانتم المتناهي في الصغر...إلخ. وكما يقول "توماسيللو"، فعلى الرغم من أننا لا نمتلك السجل الأنثروبولوجي التفصيلي لهذه المصنوعات الفنية المتنوعة، فمن المفترض أنّ هذه هي الصورة التي تحوّلت بها الطقوس والشعائر الدينية والمعتقدات الثقافية واللغات الإنسانية...إلخ، ***وأصبحت أكثر تعقّدًا مع مرور الزمن***، كما حدث بها التعديل modification لأجل أنْ تَفِيَ بحاجات اجتماعية جديدة ومقتضيات حضارية تواصلية.

---

(1) Gabriel Vacariu: Illusions of Human Thinking; On Concepts of Mind, Reality and Universe in Psychology, Neuroscience and Physics, Springer, 1st ed, 2016, P 56.

وجميع الثقافات أنتجت- على الأقل، وكما يبدو- بعض المصنوعات الفنية وَفقًا لفرضية الترس والسقاطة، التي تعني **التعلم بالمحاكاة**، وربما من خلال التلقين النشط من خلال الكبار أيضًا Instruction، **فالتطور الثقافي التراكمي** يقوم على ركيزتين[1]: الابتكار والتقليد (وربما تكتمل الدائرة **بالتلقين**)، وهاتان عمليتان حادثتان بالضرورة ضمن سيرورة جدلية يتحكم فيها الزمن؛ بحيث إنّ كل خطوة في هذه السيرورة تُهيّئُ للخطوة التالية، وهكذا؛ فمثلا في قرود الشمبانزي إذا حدث أنِ ابتكر أحد الأفراد طريقة أكفأ لصيد النمل الأبيض باستخدام العصا بأسلوب جديد، فإنّ الصغار الذين تعلموا صيد النمل عن طريق التناظر، أي التشبه بفعل هذا القرد، لن تستنسخ هذه الطريقة تحديدًا، لأنها لن تركز انتباهها على التقنيات السلوكية للمُبتكِر، وستظل تستخدم طريقتها التقليدية في الصيد، بمعنى أنّ **الاستراتيجية الجديدة ستموت بموت مُبتكرِها** من هذه الفصيلة العليا من الرئيسيات، وهذه

---

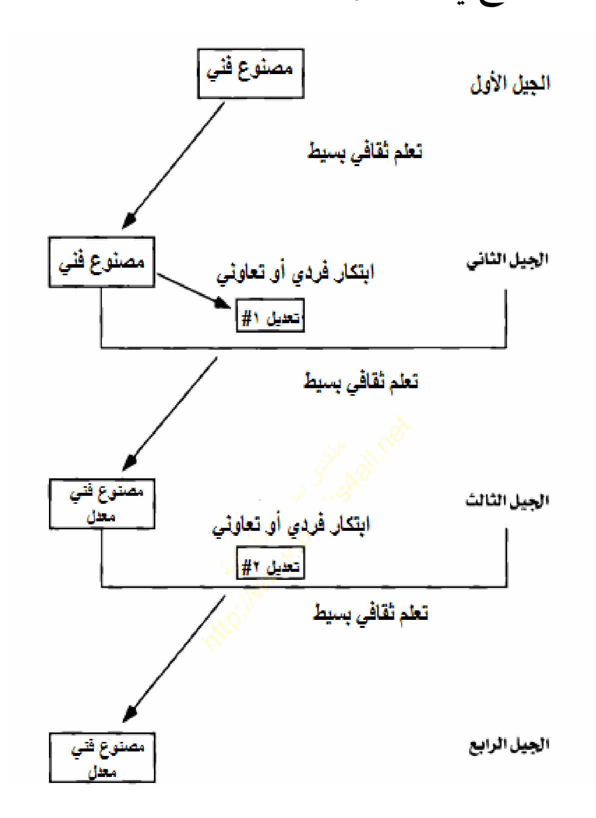
(1) للتفاصيل، ميشيل توماسيللو: الثقافة والمعرفة البشرية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، العدد 328، 2006، ص 55 وما بعدها. وراجع أيضًا ما أورده "توماسيللو" في النسخة الأصلية الإنجليزية حول طَرحِه عن الأبنية اللسانية والمعرفة الحديثة، وعن العرفان الثقافي Cultural Cognition:

Michael Tomasello: The Cultural Origins of Human Cognition, Harvard Univ Press, Cambridge, Massachusetts, 1st ed, 1999, P 134. P 201.

فرضية "كومار وجودال" Kummer and Goodal عـام 1985م؛ إذ اعتقـدَا أنّ الكثـير مـن إنجـازات الـذكاء الإبـداعي مـن جانـب الرئيسيات غير البشرية قد اندثر مـن دون أنْ نلاحظهـا، لأنّ أفـراد هذه الرئيسيات لا يحتفظون بها كما هي.

إنّ الفارق المعرفيّ الدقيق الذي جعلنا نفارق هـذا التمثّـل عنـد الرئيـسيات، إلى نمـط مُعقّـد مـن الإبـداع الكـامن داخـل العقـل الإنـساني العميـق، هـو أنّ البـشر يـستطيعون **مراكمـة التعـديلات accumulate modifications** مـع امتـداد الـزمن؛ بمعنـى أنّ للإنسانية **تاريخًا ثقافيًّا، بل تواريخ ثقافية متعـددة ومتكاملـة**؛ ذلـك لأنّ عمليات التعلّم الثقافي الداعمة لدينا تتصف بالقوة وبـالتمكين عـلى نحـو مميّـز، وهـذه القـوة الفاعلـة هـي التـي جعلتنـا نؤسـس الحضارات، بفضل العنصر الكبير الداعم لها، وهو **التكيف المعرفي**، الذي ينفرد به الجنس البشري عن غيره مـن الأجنـاس في الطبيعـة، باعتبـار أنّ بَنـي الإنـسان لـديهم القـدرة عـلى الفهـم والتواصـل بوصفهم **كائناتٍ قصديةً** لها **هـدف وجـودي**، وهـذا هـو مـا يَخلـق أشكالًا متنوعة من التعلم الاجتماعيّ، الذي يعمل من خلال طريقة الترس والسقاطة، إذ يُحافظ- بأمانة- على الإسـتراتيجيات المبتكـرة حديثًا داخل الفريق الاجتماعي، إلى أنْ يظهر ابتكارٌ آخرُ يَحل محلّها، وهكذا، وهو ما يتماشى- بصورة ما- مع أطروحة التناقضات التـي ذكرنها آنفا عنـد "إريـك فـروم"؛ حيـث تتـزن كـل الـنماذج اتزانًـا مدهشًا في نسيج الوعي الإنساني الخلاق، وهو اتزان يُمثل جزءًا من

اتزان قوى الكون في حد ذاتها، **وبذلك اتسعت بنية المعرفة الثقافية الإنسانية لتندمج في بنية الكون كله**[1].



(1) راجع تفاصيل تطبيقية ومقترحات أخرى، عبد الرحمن طعمة: البحث المعرفي المعاصر، نماذج من فلسفة اللغة وإبستمولوجيا العلوم، دار النابغة، مصر، ط 1، 2018، النموذج الخامس (الابتكار العلمي وأسسه التطبيقية المعرفية). وراجع فيما يخص **مراكمة التعديلات والتكيف المعرفي**، دور النيورون المرآة في هذه الآلية، كتابنا: البناء العصبي للغة، 2017، الفصل الأول.

وأعقد نمط تعبيري تواصليّ، تخييليّ وتخيُّليّ، أبدعه العقل البشريّ هو الشِّعر، في مقابل النمط الرياضيّ التجريديّ، الذي يُمثّل- أيضًا- بنية إيقاعية مُهمة تُفسَّرُ من خلالها بنائية النظام الشعري. والجدل الثقافي حول بنائية الشعر العرفانية يحتاج إلى دراسات مُطوّلة، فقط أذكر أنّ نظرة "كانط" للشعر بوصفه نمطًا ذهنيًّا تخييليًّا للعالَم كانت نظرة تؤمن بوجود قالب فطري سابق للوجود المطلق، وهي نظرة ذات أصول رومانسية مغلّفة بالتصوف وتتنكر للثقافة- كما يرى "وحيد بن بوعزيز"- متناسية أنه لولا الثقافة لما صُقِلت هذه الطبيعة من حولنا. ولذلك **فالثقافة هي الوجود بالفعل لاشتغال الذهن من خلال الإدراك الحسي،** لأنّ الطبيعة هي تلمُّس نواتج هذا الإدراك بالقوة؛ فالطبيعة والكون يُمثلان محركات الإدراك والتخييل.

الشِّعر- مثلا- يتنفس في بلازما ثقافية منفتحة، ويموت في خندق ثقافي ميت، على حدّ قول "وحيد بن بوعزيز"، وغيره من نقاد ما بعد الحداثة[1]. والنظرة إلى الثقافة حينما لا تكون جدلية وجمالية تجعلك تعتقد بأنها ثابتة وقَبْلية. وهناك مستوى خَفيّ للثقافة حينما تتعرض للتحوّلات؛ فالثقافة من جانب التحليل

(1) للتفاصيل، محمد خطاب: الشعر بين الطبيعة والثقافة، مجلة كتابات معاصرة، العدد 107 يونيه، 2018، ص 67 وما بعدها.

الأنثروبولوجي تتضمن الأخلاط والامتزاجات، وفضلا عن ذلك، **فالطبيعة لا تهتدي إلى نفسها بنفسها**، لأنها بحاجة إلى قوة أخرى تُحركها، وربما يكمن جانب كبير من هذه القوة في الذهن، الذي هو جزءٌ من قوة الكون ذاتها. وقد فَصَّل "حازم القرطاجني" وأفاض في مثل هذه المسائل؛ إذ انصب اهتمامه على كيفية تشكيل الصورة وطريقة انتظامها في العقل الإنسانيّ المُعقّد؛ فالصورة تَحمِل عنده معنى الاستعادة الذهنية لُمدرَك حسيّ غير موجود في الإدراك المباشر، ومن ثَم تصبح الصورة هي ذلك الاسترجاع الذهني والتذكّر للخبرات الحسية البعيدة عن الإدراك المباشر، الذي يُثار في مخيّلة المتلقي عن طريق المنبهات اللفظية الحاصلة في الفعل اللغوي الأدبي، ويؤكد ذلك قوله: "ومحصول الأقاويل الشعرية تصوير الأشياء الحاصلة في الوجود وتمثيلها في الأذهان على ما هي عليه خارج الأذهان (عالم الأعيان) من حسن أو قبح حقيقة."[1] **فمادة المعنى**- إذن- هي الطبيعة الخارجية المنطبعة في ذهن الإنسان، وبالتالي فإنّ كلام الإنسان هو صدًى مُعدَّل لهذه الحقائق الواقعية،

(1) حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ط 1، 1966، ص 120. وراجع المزيد من التفاصيل، عبد الرحمن طعمة: البناء الذهني للمفاهيم، بحث في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط 1، 2019، الفصل الثاني من الكتاب.

لا يُشترط معه التطابق. وهذا- برأيي- هو لُب عرفانية التواصل الحضاري ضمن أنساقه الثقافية في مجتمع الإنسان على مدى المسار التاريخيّ.

3.3 ووفق كلّ ما طرحناه سابقًا، فإنّ **التطوّر الأنثروبولوجيّ الثقافيّ** هو في الواقع **تطوّر لاماركي**[1]؛ بمعنى أنّ السّمات والمهارات المُكتسبة في جنسنا الإنسانيّ يُمكن أنْ تنتقل- خلافًا لغيرنا من المخلوقات- عبر الأجيال كما قُلنا، ونعم، فإنّ الجنس الإنسانيّ متميز ومتفرد في الوجود الطبيعيّ، لكن هذا لا ينبغي أنْ يسمح لنا بالخروج عن حدود السيطرة، لنعتقد أننا الجنس الأوحد في الكون المُستحِق للوجود، فنحن نحمل مسئولية كبيرة ضمن وجودنا بين غيرنا من أنواع الخلق المختلفة.

هذا التطوّر اللاماركي يُفسّر، نوعًا ما، كيف أنّ لغة مُعيّنة تنتقل من دماغ إلى آخر، ومن جيل إلى آخر، من دون الحاجة إلى عمليات الطفرات الوراثية البطيئة أو القافزة leaping، ومن دون

(1) نسبة إلى عالم الأحياء الفرنسي "جان باتيست لامارك" Jean Baptist (Lamark) 1744-1829 م، الذي ذهب إلى أنّ الكائن الحيّ يستطيع أنْ ينقل السمات التي يكتسبها خلال حياته إلى نَسله، وهي الفكرة التي تُعرَف باسم **"وراثة الخصائص المُكتسبة"** أو **"الوراثة الناعمة"** soft inheritance. الشبكة الإنسانية، مرجع سابق، هامش ص 434.

الحاجة إلى الخضوع إلى الانتقاء الطبيعي البطيء، وفقًا لمن يؤمنون به إيمانًا راسخًا. وقد مكّنت سرعة هذا التطور الثقافي بعض الجماعات الإنسانية من سَبقِ غيرها، بل والسيطرة عليهم ودمجهم كذلك، وهو ما لا يحدث في عالم التطور الأحيائي الطبيعي من حولنا، لأنه أبطأ، ما يجعل الكائنات الأشد تعقيدًا تتطور ببطء شديد، ويُعطي للآخرين-عادة- الوقت للتكيف. وكانت الوسيلة التواصلية الحضارية هي ما مكّن الأسلاف من بني الإنسان من تطوير الحضارات والهيمنة على الكوكب، وظهرت شبكات اجتماعية تزداد تعقيدًا وتعقيدًا كلّ ثانية، في تدرّج غير محدود نحو المزيد من التعقيد، الموازي لتعقيد الكون كله.

لقد مَرَّ التاريخ الإنسانيّ بمراحل، بدأت من **التنوع** إلى **التشابه البسيط** إلى **التشابه المُعقّد**؛ فعلى سبيل المثال، عاشت بعض الجماعات الإفريقية في مجتمعات بسيطة، كانوا يتحدثون فيها عددًا محدودًا من اللغات، ويستخدمون مجموعة محدودة من استراتيجيات البقاء، وبالنهاية ظهر التنوع الثقافي الأوسع، الذي تمثّل في تعقّد الألسُن وتنوعها، وتطور الأدوات، بل وتطور التعقيد الاجتماعي، الذي انتهى إلى ظهور أشكال من السياسة، تمثّلت في المَشيخات والدول المدنية والإمبراطوريات...إلخ، بما يجعلنا نلاحظ أنه تعقيد يسير نحو **التمايز الثقافي** ونحو **اللاتجانس**، لكنه- في الوقت نفسه- تعقيد متبلور في جزر من بحر متماثل شبه

متكامل، بحيث يُشكّل المجتمع الإنساني، في الوقت الراهن، شبكة واحدة ضخمة تقوم على التعاون والتنافس، تغذيها **تدفقات هائلة لا حدود لها من المعلومات والطاقة**[1].

أليس هذا التدفّق في المعلومات والطاقة الحاكم لتطور ثقافتنا ووجودنا الحضاريّ هو جزء بسيط جدًّا من تدفق الحركة في الكون الفسيح الذي وجدنا أنفسنا فيه، محاولين فهم شيء من حقائقه المذهلة؟

3. 4 إنّ الإنتاج العلميّ المعرفيّ والشعوريّ للبشرية كلها لا يخرج عن: العلم والفلسفة والفن؛ فالعلم ما هو كائن، والفلسفة ما يجب أنْ يكون، والفن ما هو مُمكن، والإطار الحاكم للتحرك بين ضلوع هذا المثلث المعرفي هو الدين، الذي مثّل ضابطًا مرجعيًّا لمختلف المجتمعات في تطورها المستمر. وقد فُطر الإنسان في محاولته الحفاظَ على وجوده على حب ثلاثة: الكمال والجمال والنوال؛ وتميّز عن الكائنات بإدراكه أنه يُدرك، فاتسعت بنية وعيه من مجرد معارف بسيطة يجمعها لأجل البقاء، إلى شمولية كونية ظل يتساءل وسيظل يسأل عن مكنوناتها وأبعادها وماهياتها، مستعينًا بكل الوسائل الممكنة، التي تمهد له يومًا بعد يوم أسبابًا يصل من خلالها إلى جزء من الحقائق غير المحدودة.

(1) الشبكة الإنسانية، مرجع سابق، ص ص 434 – 435.

ويرى المؤرّخ البلجيكي الأشهر "جورج سارتون" (1884-1956م) أنّ دراسة تاريخ العلم تُمثّل أهمية مركزية لأجل الوقوف على تطور فروع العلم المختلفة من الأزمنة القديمة إلى اللاحقة، خطوة بخطوة، فلا يمكن دراسة مجتمع من المجتمعات أو ثقافة من الثقافات من دون الرجوع إلى تاريخ العلم؛ **فتاريخ العلم هو هيكل تاريخ الحضارة**، ومَن يُريد فهم تطور الإنسان وبحث الوجود الحالي له فعليه بدراسة تاريخ العلم. كما يرى "سارتون" أنّ البحث في تطور المعرفة، من خلال الأبعاد الأنثروبولوجية والإثنوجرافية الأركيولوجية...إلخ، يحمل أبعادًا تطوّرية تراكمية تُعين على فهم أدق الجزئيات المعرفية[1].

إنّ شجرة المعرفة- وفقًا لسارتون- تمتد إلى مختلف ربوع الأرض، وليست متجذرة في بلد معين دون آخر. ووحدة المعرفة ووحدة الجنس البشريّ أمران ضروريّان لأجل تحقيق التقدم

(1) للمزيد من التفاصيل راجع: خالد قطب: العقل العلمي العربي، محاولة لإعادة الاكتشاف، كتاب المجلة العربية، 273، ط 1، 1440 هـ، ص 16 وما بعدها.
وانظر أيضًا:
George Sarton: Historian of Science and Humanist. In: Ameriacan Scientist, Vol 41, No 2 (April 1953). Pp 282-286.

الإنسانيّ والمعرفيّ، لأنّ تقدّم الإنسان مـرتبطٌ- في أصـله- بسلـسلة من التطور المعرفيّ والقِيَمِي Axiological (الأكسيولوجي).

وغرض الإنسان في هذا الوجود يتحقق- وفقا لسارتون- مـن خلال مجموعتين من الحقائق المجردة: الأولى تُبيّن أنّ الاتجـاه العـام للإنسانية وللعِلم يتجه نحو الوحدة، والثانية توضـح أنّ الفـضل في التكـوين النفـسيّ والفـسيولوجيّ للإنـسان وتمتعـه بآلـة التفكـير (**الأورجـانون العرفـانيّ**) Cognitive Organon، التـي جعلتـه مُتسيِّدًا على الأجناس الأخـرى، وكـشفه لألغـاز الكـون ولحقيقـة وجوده، كل هـذا راجـع إلى **المعرفـة** التـي صـقلت قدرتـه الذهنيـة العرفانية من ناحية، وميّزته بالقيم مـن ناحيـة أخـرى، وعـلى رأس هذه القيم **العقل** الذي سمح للإنسان- بقدرة الخالق- بأنْ يكتشف قوانين الوجود والطبيعة وأنْ يفهم شيئًا من النظام الكونيّ حوله.

4. الثقافة والمفاهيم (منظومة الإنسان والعرفان) - خلاصة عامة

4. 1 تحدثنا بالفصلين الأول والثاني عن أنّ المفهوم الثقافيّ يتشكّل، هو وأيّ مفهوم آخر، ابتـداءً مـن **الكلمـة**؛ فالكلمـة في لغـة الإنسان تتحول إلى مفهوم؛ أي إنّ **الحسيّ يتحول إلى ذهنـيّ**، وينتقل البسيط إلى المُركّب، ويصير البيـانيُّ برهانيًّـا، ويتغـير الفرديّ إلى اجتماعـي، ويـصبح الثابـتُ متحـولا، فـالتحول المفاهيمي الـشامل يبـدأ بـالتحرر مـن قيـود اللغـة وعالمهـا

وقوانينهـا، نحـو انفتـاح آفـاق عـالم الاجـتماع وقوانينـه وسيروراته[1].

ونبّهْنا إلى أنّ القرن التاسع عشر قد أحدثَ تقـدّمًا ملحوظًـا في مفهـوم كلمـة (**ثقافـة**)، مـن أجـل تطـوير تعريفهـا؛ فعلـوم الأنثروبولوجيـا والأجنـاس وعلـم الـنفس والاقتـصاد السياسي...إلخ، تتلاقى جميعُها في بحث الواقع الاجتماعيّ وتحليله، ومن هنا كانـت (**الثقافـة**) واحـدة مـن المشكلات المركزيـة لعلـم الاجتماع والخطاب الأدبيّ عموما[2]. كما لوحظ أنّ فكـرة (**الثقافـة**) تمتد لتشمل ما وراء مـا كـان يُطلـق عليـه (الإنـسانيات الإغريقيـة اللاتينية)، وأنّ معنـى الثقافـة يتجـاوز مـا أنتجتـه مباحـث الفكـر الكلاسيكيّ من أعمال أدبية، ليـضم- في اتـساعه- واقعًـا اجتماعيًّـا يتجاوز حدود أوروبـا، ويحمـل- بـصورة عامـة- طـابع العبقريـة الإنسانية الفريدة[3]. وقُلنا إنّ بين الأنثروبولوجيـا والثقافـة علاقـة وطيـدة، للدرجـة التـي تجعـل بعـض البـاحثين يجعلـون مـن الأنثروبولوجيا حاويةً مفاهيميةً ضخمةً للثقافة.

---

(1) زكي الميلاد: المسألة الثقافية، ص 24 وما بعدها.يض

(2) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبـد الـصبور شـاهين، دار الفكـر، بيروت، 2000، ص 27 وما بعدها.

(3) مشكلة الثقافة، المرجع نفسه، ص 28.

وقد ظلّ الخلاف على ذلك الأمر قائمًا وعميقًا، بداية من إدخال الاتجاه الثقافيّ في الحياة الاجتماعية في مقابل الاتجاه الاجتماعيّ البنائيّ، وانتهاء بالكلام عن (**علم الثقافة**) في مقابل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية[1].

لقد حررت الأنثروبولوجيا الثقافةَ من القيود الصعبة لعلم البيولوجيا؛ فالثقافة تخص نوع الإنسان فقط من دون سائر المخلوقات الأخرى، كما أفضنا في تحليله في هذا الفصل حول المسافة الكونية، فهي مرتبطة بعالَمه وبمحيطه، وتتأثر ببيئته. والثقافة لا تُورّثُ من خلال الجينات كما يحدث مع الصفات الأخرى، أو تُنقل هكذا بصورة أحيائية، ولكنها تُكتسبُ من خلال التنشئة والتربية والتعليم...إلخ؛ فالثقافة- إذن- **اختيارية وليست جبرية.** ومن هذا المنطلق يرى "هوبل" أنه عندما نتعرض لتحليل الثقافة، فلا بد من الابتعاد عن القيود البيولوجية والوراثية، لأنّ الثقافة هي مجموع التجديدات الاجتماعية التي يُمكن عدّها- بالنهاية- إرثًا اجتماعيًّا ينتقل من خلال الأجيال المتلاحقة، من خلال التنشئة والاكتساب الثقافيين الدائمين، والعمليات المعرفية المنوّعَة المرتبطة بكلّ ذلك[2].

---

(1) أحمد أبو زيد: محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت، 1978، ص 38.

(2) Hobel, E.A: The Nature of Culture, in: Shapiro, H.L (ed): Man, Culture & Society, New York, 1960, P 198 .

4. 2 ونعود لنُكرر- لأهميته بهذا السياق- ما قُلناه من أنّ الألماني "ليو فايسجربر" Leo Weisgerber قد طوّر مفهوم التصور اللغوي للعالم انطلاقًا من فلسفة الطبيب النفسى الألماني "فلهلم دلتاي" Wilhelm Dilthey، الذي رأى أنّ فلسفة الحياة الحقيقية هى التى تقوم على **أوسع معرفة ممكنة بالحياة**، وهي المعرفة التى تتيحها العلوم الإنسانية، التى يسميها "دلتاي" بـ **العلوم الروحية Geisteswissenschatenn**، وهي مجموع الدراسات التى تبحث في حقيقة التاريخ والمجتمع، وتشمل علوم النفس والتاريخ والاقتصاد وفقه اللغة والنقد الأدبي والأديان المقارنة وفلسفة التشريع، وكلها دراسات موضوعها **الإنسان** وأفعاله ومبتكراته. ونلاحظ أنها تلتقى أو تتقاطع بصورة ما مع الفلسفة اللغوية الهمبولدتية (نسبة إلى فيلسوف اللغة الألماني "همبولدت" Alexander Von Humboldt "1769 – 1859م")، وتلتقى كذلك مع فرضية "وورف وسابير" الشهيرة حول رؤية العالم.

والخيط الجامع بين مجمل هذه النظريات يكمن في رؤيتها للصلة الوثيقة بين **اللغة والفكر والثقافة**؛ فاللغة ليست فقط أداة للتواصل، بل هى أداة للتفكّر وللتأمل، هى أداة الحياة الخاصة بالبشر. ومن هذا المنظور فإنها وسيلة أساسية لتقديم مفاهيم

وتفاسير للعالَم الذي يحيط بأهل اللغة. **وهكذا تصبح اللغـة عمليـة ذهنية تصوغ أو تعكس رؤية العالم عند أمة من الأمـم أو ثقافـة مـن الثقافات.**

ونختم بما سبق ذكره؛ فقد نقـل "فايسجربر" نظريـة ارتبـاط اللغة بالثقافة من حيّز الدراسـات الأنثروبولوجيـة إلى الدراسـات اللسانية، بعدما اطّلع على إنتـاج العـالم السويـسري "دي سوسـير" Ferdinand de Saussure. وخلاصـة رأي "فايـسجربر" أنّ **كـل واحدة من كلماتنا تُمثل منظورًا خاصًا نرى فيـه العـالم، ومـا نـسميه مفهومًا ليس سوى بلورة لهـذا المنظـور الـذاتي**، أي إنـه عبـارة عـن شكل ثابت تقريبًـا يفرضـه المنظـور، وهـذا المنظـور هـو **اجتماعـي** بالضرورة، لأنه يمثل الملكية الذهنية المشتركة لجماعة كاملة في حلقة التواصل، وهو أيضا **ذاتي**؛ بمعنى أنـه يُفـضي إلى شيء مـن الاهـتمام الإنسانيّ الإيجابيّ، الذي يجعل تمثيلنا المفهـومي للعـالَم لـيس نـسخة دقيقة أو مطابقة للواقع الموضوعي. **وعلـم الدلالـة اللـساني**- بهـذا المنطلق- يصبح دراسة تحليلية بامتياز لمثل هذه التطورات المتبلـورة في كلمات؛ فالرموز في المعجم الـذهنيّ لا تُمثّـل تطابقًـا مبـاشرًا مـع أشكال الواقع؛ فالنسخة الذهنية ليست مطابقة للخـارج، بـل هـي **نـسخة تـصوُّرية تقريبيـة لأجـل إدراك كُنـه العـالَم والتكيّـف معـه [هندسة الذهن لا تـساوي هندسـة الكـون]**. (راجـع القرطـاجني

ونظريته في هذه المسألة بالفصل الأول من كتابنا "البناء الذهني للمفاهيم").

وكل جماعة لها طريقتها في عَزل الأجزاء والوحدات وتفكيكها وإعادة تركيبها، لأجل فهم العالم من خلال اللغة، في إطار المنظومة العصبية الدماغية الشديدة الدقة والتطوّر. وهذا الكل المنظم، أو هذه المنظومة الدقيقة هى **المعجم الذهنى** عند كل جماعة من بنى الإنسان. وهنا **تدخل الأنماط اللغوية مع الأنماط الثقافية**[1]. وهو أمرٌ بالغ الأهمية والعمق، اشتغل عليه- كما سبقت الإشارة- العلّامة "إدوارد سابير" في سِنيّ عمره الأخيرة بالولايات المتحدة، من خلال عمله على ما أطلق عليه **اللسانيات العرقية Ethnic Linguistics**. وإحالة الكلمة على فكرة- قبل إحالتها على الشىء نفسه- أمرٌ مألوفٌ في فلسفة اللغة؛ فـ"جون لوك" يتكلم عن "الأفكار" ideas بوصفها مدلولات، و"توماس هوبز" يتحدث عن "الخطاب الذهنى" mental discourse، و"فريجه" يذكر "المعنى" sense، و"دي سوسير" يطرح فكرة [المدلول/ والتصوّر] concept/signified...إلخ. ونحن نعلم أنّ محاورة

---

(1) راجع للمزيد من التفاصيل ما ذكرناه في سياقه بالفصلين: الأول والثاني من كتابنا هذا.

"كراتيلـوس"[1] لأفلاطـون (427-347 ق.م) تُعـدّ مـن أقـدم الأعمال المتخصصة في مجال **فلسفة اللغـة**؛ إذ يكتـسب هـذا العمـل المهم مَيزة الرّيادة في ميدان فلسفة اللغة والذهن على سبيل الإجمال.

(1) محاورة "كراتيلوس" تقدم مناظرة أُعيد بناؤها- خياليًّـا- بـين "سـقراط" ومحاورِيه، حول موضوع صِحة الأسماء ومدى ملاءمتهـا لمـا تُطلَـقُ عليـه (أي المـسمّيات)، وذلـك مـع مُحـاوِرَين اثنـين، همـا "هيرموجينـــس" و"كراتيلوس". للمزيد حول ذلـك، راجـع كتابنـا: المقاربـة العرفانيـة في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، دار كنوز المعرفة، والمنتدى الأوروبي للوسطية، بروكسل، طـ 1، 2021.

* خلاصة وخاتمة:

أرجو من خلال ما تقدّم، وما سيُناقش بصورة مختلفة ومتداخلة وشارحة في كتبنا الأخرى الخاصة بالمشروع الثقافي الذي نتبناه (أنثروبولوجيا الثقافة، وإنسان الثقافة...إلخ)، أنْ يكون البارادیم الجامع للعلاقة بين **الدماغ والطبيعة والإنسان** قد اتخذ موقعًا على خارطة التحليل العلميّ الإبستمولوجيّ للثقافة الإنسانية عمومًا، وأنْ نستكمل هذا الأمر بأطروحات أخرى بينية، انطلاقًا نحو مزيد اختبار للفروض النظرية صوبَ التطبيق والتجريب الفعليّ، وإنتاج برامج (بيداجوجية- ديداكتية) تُسهم في تحسين النشاط الفكريّ والتكامل المعرفيّ الحضاريّ بين مختلف الأمم والثقافات.

الفصل

الرابع

4

مقاربات التحليل الثقافي
في سياقات إبداعية متكاملة

(الإنسان وفَهم العالَم)

أوضـــحْنا فـــيما ســـبق أمـــرًا مُهـــمًّا جـــدًّا، هـــو أنّ **التطـــور الأنثروبولوجي الثقافي** هو- في الواقع- **تطور لامـاركي**؛ بمعنـى أنّ السّمات والمهارات المُكتسبة في جنـسنا الإنـساني يمكـن أنْ تنتقـل- خلافا لغيرنا- عـبر الأجيـال، وإذا كـان الجـنس الإنـساني متميـزًا ومتفردًا من حيث الوجود الطبيعي، فهـذا لا ينبغـي أنْ يـسمح لنـا بالخروج عن حدود السيطرة لنعتقد أننا الجنس الأوحـد في الكـون المستحق للوجود، فنحن نحمل مسئولية كبيرة ضمن وجودنـا بـين غيرنا من أنواع الخلـق المختلفـة. هـذا التطـور اللامـاركي يُفـسر- بطريقة ما- كيف أنّ لغة معينة يمكن أنْ تنتقل مـن دمـاغ إلى آخـر، ومن جيل إلى آخر، من دون الحاجة إلى عمليات الطفرات الوراثيـة البطيئة أو القافزة leaping المعروفة في التطـوّر، ومـن دون الحاجـة إلى الخضوع إلى الانتقاء الطبيعي البطـيء، وفقًـا لمـن يؤيـدون هـذا التحليل. وقد مكّنت سرعة هـــذا التطور الثقافي بعض الجماعات

الإنسانية من سَبقِ غيرها، بـل والـسيطرة علـيهم ودمجهـم كـذلك، وهو ما لا يحدث في عالم التطور الأحيائي الطبيعي من حولنا، لأنـه عالَمَ بطيء الحركة، بما يجعل الكائنات الأشـد تعقيـدًا تتطـور بـبطء شديد، ويعطي بقية الكائنات- عادة- الوقت للتكيف.

وكانت الوسيلة التواصلية الحضارية هي مـا مكّـن الأسـلاف من بني الإنسان مـن تطـوير الحـضارات والهيمنـة عـلى الكوكـب، وظهرت شبكات اجتماعية تزداد تعقيدًا وتعقيدًا كل ثانية، في تـدرج غير محدود نحو المزيد من أنماط التعقيد، الموازي لتعقيد الكون كله. لقد مرّ التـاريخ الإنـساني بمراحـل بـدأت مـن التنـوع إلى التـشابه البسيط إلى التشابه المعقد، كما ذكرنـا؛ فعـلى سـبيل المثـال، عاشـت بعض الجماعات الإفريقية في مجتمعات بسيطة يتحدثون القليـل مـن اللغات، ويستخدمون مجموعة محـدودة مـن اسـتراتيجيات البقـاء،

وبالنهاية ظهـر التنـوع الثقـافي الأوسـع، المتمثّـل في تعقـد اللغـات وتنوعها، وتطور الأدوات، بل وتطور التعقيد الاجتماعي إلى ظهور أشـكال مـن الـسياسة، التـي انتهـت بظهـور الـدول والممالـك والإمبراطوريات والسلاطين، بما يجعلنا نلاحظ أنه تعقيد يسير نحو التمايز الثقافي ونحو اللاتجـانس، لكنـه- في الوقـت نفـسه- تعقيـد متبلور في جزر من بحر متماثل شبه متكامل، بحيث يُشكل المجتمع الإنساني في الوقت الراهن شبكة واحدة ضخمة تقوم عـلى التعـاون والتنـافس، تغـذيها تـدفقات هائلـة لا حـدود لهـا مـن المعلومـات والطاقة[1]. أليس هذا التدفق في المعلومات والطاقة الحـاكم لتطـوّر ثقافتنا ووجودنا الحضاري هو جزء بـسيط جـدًّا مـن تـدفق عـوالم الكون الفسيح، الذي وجدنا أنفـسنا فيـه، محـاولين فهـم شيء مـن حقائقه المذهلة؟

وقد طرح "دانييل إفرت" تصوّره بخصوص الطبيعة الإنسانية وتطورها واندماجها في المجتمع، فأوضح أنّ هناك تناغمًا مفاهيميًّـا كبيرًا في الإسلام والمسيحية فيما يخص هذه الطبيعة، فهـي ذات بعـد ثنـائي، تمامًـا كـما في فلـسفة "ديكـارت" René Descartes، لأنّ المُعتقد في الديانتين يُقرر أنّ الـروح خالـدة، وذات كـمال أخلاقـي، بينما الجسد هو فانٍ، والخطيئة تأتي من جوارحه، والثنائية هنا ليست بين العقل والجسد، لكنها بين ما هو روحي خالد، في مقابل مـا هـو

(1) الشبكة الإنسانية، ص ص 434 – 435.

ماديّ مُتعين في حيّز الوجود[1].

واقترح "دانييل" إضافة بنود ثلاثة إلى **البنود الخمسة** التي اقترحها "ستيفن بنكر" حول النظرية المعيارية للذهن[2]، وهذه البنود هي:

1- عالم الأذهان يتأثر بعالم الأعيان (المـاديّ) من خلال مفاهيم المعلوماتية والحوسبة والاستدعاء.

2- لا يمكن أنْ يكون الذهن لوحًا فارغًا Blank slate أو لوحة بيضاء، لأنّ هذه الأشياء لا يُمكنها أنْ تقدم أيّ معرفة.

3- هناك سلسلة لانهائية من السلوكيات التي يمكن توليدها من خلال أنظمة توليفية اندماجية combinatorial داخل الذهن.

4- تستطيع الميكانيزمات الذهنية العامة أنْ تُشكّل أساس التّباين السطحي بين مختلف الثقافات الإنسانية.

5- الذّهن هو نظامٌ مُعقّد، يتكون من أجزاء كثيرة شديدة التفاعل.

وأضاف "دانييل":

(1) Daniel L. Everett: Dark Matter of the Mind, The Culturally Articulated Unconscious, The University of Chicago Press, Ltd, London, 1st ed, 2016, P 318 .

(2) Dark Matter of the Mind, Ibid, Pp 322-323.

6- لا بد من توافر مساحة لأجل الاندماج لكل مُتعلم.

7- مقابلة الطبيعة البسيطة والطبيعة الثنائية أمرٌ خاطئ.

8- يقع على عاتق المُتعلم مهمة تركيز عمله على اكتساب المنافسة في كل المهمات العامة والنوعية التي تُسند إليه.

وفيما يلي من فقرات أضيف ما أراه مفيدًا ومُكمّلا لمسألة كونية الخطاب الثقافيّ، التي ناقشناها- تفصيلا- في الفصل الثالث.

- الواقع الوهميّ وأبعاده الثقافية[1]

يشير هذا المفهوم إلى الصورة أو الأنموذج أو الحَدَث الناتج من خلال وسائل التمثيل والمحاكاة والتجسيد، بما يُمثل نمطًا من أنماط **الإيهام بالحقيقة** المُتخيَّلة الناجمة عن الدمج الإليكتروني الصناعي في مختلف صور الحياة من حولنا.

تنتشر هذه النماذج والصّور في المجتمعات المتقدمة خصوصًا،

(1) لمجمل التفاصيل انظر، سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006. وانظر أيضًا:

-Ryszard W. Wolny: Hyperreality and Simulacrum: Jean Baudrillard and European Postmodernism, European Journal of Interdisciplinary Studies, Vol 3, Issue 3, August, 2017 .

-Umberto Eco: Travels in Hyperreality, Translated from Italian by William Weaver, Mariner Books, 1st ed, 2014 .

كما في اليابان والولايات المتحدة وغيرهما، حيث يشيع استخدامها في وسائل الترفيه (مثل ديزني لاند، في كاليفورنيا وطوكيو وباريس وغيرها، وعالم "والت ديزني" بفلوريدا Walt Disney Parks and Resorts...إلخ). كما تنتشر كذلك في وسائل الإعلام والتوجيه الفكري في الدول الصناعية المتطورة بشكل خاص. والهدف هو إيهام الناس بأنّ الصورة الوهمية المُقدَّمة هي الواقع المادي الفعلي الذي نعيشه، من ثَم تصبح التجارب الوهمية تجاربَ حقيقيةً بالنسبة للمتلقين.

من الأمثلة الشائعة لذلك إيهام وسائل الإعلام الأمريكية العالَمَ بوصول كائنات فضائية عاقلة إلى الأرض، مع إضفاء مسحة الشر عليها، وأنها تتملك وتستحوذ على أجساد البشر، وقد أُنتجت الأفلام التي تؤيّد هذا الأمر وتُرسّخه في الأذهان، إذ قدّمت للعالم فكرة أنّ "أمريكا" هي المُخلِّص والمُنقذ من هذا الشر الفضائي، بما تملكه من أسلحة متطوّرة، وتكنولوجيا لا توجد عند غيرها! ومن نتائج هذا الإيهام استقبال المصحات العقلية والنفسية الأمريكية لمئات المواطنين، من مختلف الفئات والأعمار، الذين زعموا أنّ أجسادهم قد خُطفت من قبل الغرباء Aliens الذين يخطفون الأجساد ويستحوذون على الأرواح body snatchers، بل إنّ الأمر قد تجاوز إلى ادّعاء خطفهم من قبل سفن فضاء لإجراء تجارب على البشر، ثم أُطلق سراحُهم! وعلى الرغم من عدم وجود أيّ دليل على كل هذا، فإنّ وسائل الإعلام في مختلف هذه الدول ما

زالت تتعامل مع الأمر على أنه حقيقة! وهنـاك فـرق بحثيـة كاملـة ومِنح للبحث العلمي العام والطبي...إلخ، موجّهة لأجل الفحص والنظـر والبحـث فـيما أُطلـق عليـه (الأطبـاق الطـائرة غـير المعروفـة...إلـخ) (UFO) Undifferentiated Flying Objects. لكن هذا كله لا يمنـع مـن بعـض الأبعـاد المعرفيـة الأخـرى ذات الصلة.

فمن حيث البعدُ الفلسفيُّ النقدي يرى الفيلسوف الفرنسيّ مـا بعـد الحـداثي "جـان بودريـار" Jean Baudrillard (1929- 2007م)- على سبيل المثال- أنّ الواقـع الـوهمي أكثـر حقيقـة مـن الواقع الفعلي، وقدّم تحليلاتٍ مختلفةً لخطورة مثل هـذا الاتجـاه عـلى السيكولوجيا العامة والمجتمع والـذهن، ورأى أنّ الواقـع الـوهمي يرتبط بنوع من أساليب المحاكاة وتكنولوجيّاتها، هو **المحاكاة الحـرة** التي لا تُـشير إلى أيّ أصـل في الحقيقـة، ولا تعـود إلى أيّ نـوع مـن الأصول الفعلية في الحياة الواقعية. ويُضيف في مقال بعنوان (**تدقيق المحاكاة**) قائلًا عن "ديزني لانـد" إنهـا [**الأنمـوذج الكامـل لجميـع النُّظم المتشابكة للمحاكاة**]، ويقـصد بهـذا نُظـم المحاكـاة القديمـة (مثل تماثيل الشمع الممثلة لبشر حقيقيين) والـنظم الجديـدة كـذلك (التـي تُـضيف كائنـات أسـطورية لم تكـن معروفـة في الأدبيـات الكلاسيكية، أو كانت قديمة جدًّا في الأساطير، لكنهـا توجـد الآن مُجسَّدَة بالشمع والبلاستيك...إلـخ). وكلهـا مـصحوبة بأصـوات

ومؤثرات إدراكية متنوعة، تُضفي على المشهد ظلالا من الحقيقة الزائفة.

تلاحظ - أيضًا - أنّ هذه الأنظمة يتخللها تقنيات محاكاة تاريخية لأحداث الأمم السابقة، تتولى السينما تصنيعها، بالتعاون مع الروائيين والكُتاب والنقاد، لكن الصورة التي تقدمها هذه المحاكاة ليست واقعية، مثلما يحدث في تقديم قراصنة المحيط الهندي بأوصاف غير واقعية، أو كما يحدث مع تصوير البدو من العرب، بوصفهم رجعيين ومتأخرين...إلخ، وقد يصل الأمر إلى اختراع تاريخ كامل في **متصل المركب الزمكاني** (الروائي خصوصًا، وفقا لـ"باختين") **Chronotope**. والمثال الشهير - من وقتنا الراهن - هو سلسلة مسلسل **"صراع العروش"** Game of Thrones، التي بُنيت أحداثها على سلسلة الروايات الخيالية الملحمية الشهيرة **"أغنية الجليد والنار"** A Song of Ice and Fire، للمؤلف الأمريكي "جورج ر. ر. مارتن". حتى إنه قد اخترع لغة خاصة للممثّلين، غير موجودة بالفعل! وغير ذلك الكثير من الأمثلة، التي نلاحظ فيها جميعًا الابتعاد عن الواقع الحقيقي، مع الإضافات السلبية والإيجابية، التي تقدِّم للمتلقي صورة جديدة تستقر في ذهنه، وتؤثر في سيرورات تفكيره لاحقًا؛ فكثير من الأفراد لا يملكون القدرة الثقافية أو العلمية على المراجعة والمقارنة والتدقيق، من ثَم، يصبح ما يتلقونه هو الواقع، ويدخلون في إطار مُقيّد من السيطرة والتحكم الذهنيّ.

يؤكد "بودريار" أنّ الدافع وراء هذا ليس شرطًا أنْ يكون أيديولجيًّا محضًا، بل قد يكون لمجرد إخفاء حقيقة ما، كما يرى أنّ "لوس أنجلوس" وما بها (ديزني لاند، وغيرها) وأمريكا نفسها، كل هذا لم يعد حقيقيًّا، قِياسًا بالمعيار العاديّ المعروف لدى الناس عن مفهوم الحقيقة، فقد أصبحوا جميعًا صورة تُحاكي صورة أقدم للحقيقة التي أُخفيت وراء أقنعة كثيرة، وهو بذلك يرى أنّ الواقع الوهمي في (ديزني لاند) لا يُمثّل سوى الأنموذج السائد للحياة الأمريكية، التي أصبح الواقع الوهمي بالنسبة لها هو القاعدة وليس الاستثناء؛ إنه المجتمع الذي يتشكّل وعيه من خلال وسائل الإعلام الجماهيرية، التي تتركز مهمتها في خلق المزيد من الصور التي تحاكي صورًا سابقة، أو تعيد إنتاجها في عملية أبدية من التقليد والنَّسخ والمحاكاة Pastiche، لتكون النتيجة- دومًا وفق "بودريار"- المزيد من الواقع الوهمي وضياع الحقيقة!.

فإذا انتقلنا إلى وجهة نظر أخرى في التحليل، فسنلاحظ أنّ الروائي الإيطالي والناقد السيميائي الشهير "أُمبرتو إيكو" Umberto Eco (1932-2016م) يربط- كذلك- بين هذا الواقع الوهمي والاتجاهات الثقافية ذات الحساسية النفسية الذهنية السائدة- خصوصًا- بالولايات المتحدة الأمريكية. وكتب في مؤلفه (رحلات في الواقع الوهمي)، الصادر في لندن (1986م) يقول إنّ الواقع الوهمي يستهدف تثبيت الإيمان بالزّائف والمُزيَّف.

وفي مقال بالعنوان نفسه (الإيمان بالزائف والمُزيَّف) يرى أنّ الخيـال الأمريكي، وهو يـسعى إلى الحقيقـي، أصـبح محكومًـا بالـسعي إلى تـصنيع المُزيّـف وتخليقـه. ويطـرح فكرتـه بـأنّ المـاضي لا بـد أنْ يُحفظَ في شكل نسخة معتمـدة بـالحجم الطبيعـي مـن كـل شيء ممكن: القرى والفنون والمتـاحف والحـدائق...إلـخ، حتـى (ديـزني لاند)- التي يصفها "إيكو" بأنها (الزّيـف الكامـل)- يجـب حفـظ نسخة منها للتاريخ.

لكن وجهة نظر "إيكو" تختلف عـن وجهـة نظـر "بودريـار"؛ فـ"إيكو" يرى أنّ الحقيقي الفعلي لم يُستبدل أو يتآكل بصورة كلية، لكن ما حدث هو أنّ الأشياء المُزيّفة والمُقلّدة أصبحت هي المُفـضلة والأكثر إتاحية من الحقائق القديمـة، لأنّ التقليـد مـستمرٌّ، تجديـدًا وإنتاجًا وابتكارًا، ومن خلال الوسائل المُشوِّقة المتنوّعة والمثيرة، أمـا الأصول المَنسيّة فربما لم تعد مُتاحـة؛ **"فـالزيف المُطلـق مُـستمدٌّ مـن الفراغ الكامل الحـاضر بـلا عمـق"**، و"ديـزني لانـد" هـي المُعـادل الطبيعيّ لأيديولوجيا الفراغ والاستهلاك.

وعلى الرغم من كلّ هذا، فإنّ التاريخ يسمح- دومًا- بوجـود مَخـرج ومَهـرب مـن غوايـات الواقـع الـوهمي. والحداثـة لا تعنـي التبديل والتنكّر للحقيقة على مدى مسار الفكر والمعرفة.

- السايبورج ومحاولات تجاوز الواقع إلى أبنية خيالية[1]

ارتباطًا بوهم الأحداث، ومحاولة خَلْق المزيد من الأوهام، ضِمن مقاربات استيضاح ثقافة كونية مغايرة، واستنهاض المزيد من الأفكار غير العادية، ظهر مفهوم (السايبورج).

ومصطلح "سايبورج" Cyborg هو اختصار لكلمتين إنجليزيتين: Cybernetic Organism بمعنى (الكيان العضوي المحكوم آليًّا). والمصطلح من وضع عالِمَي الفضاء الأمريكيين: "مانفريد كلاينز"، و"ناثان كلاين"، في ستينيات القرن العشرين،

(1) للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر الفصل الرابع من كتابنا (أنثروبولوجيا الثقافة)، دار النابغة، 2021، وانظر كذلك:

- سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006.
- ريهام حسني: ما بعد الإنسانية، الرقمية، بعد ما بعد الحداثة؛ الجنس الأدبي وتحولات العصر، سلسلة روابط رقمية، العدد (1)، 2018، ص ص 74-93.
- لويس ويسلنج: **الأدب والبيئة ومسألة ما بعد الإنسان**، ترجمة عبد الرحمن طعمة، مجلة فصول، العدد 102، المجلد 26/ 2، أكتوبر، شتاء 2018. ص 366. من كتاب:

Catrin Gersdorf & Sylvia Mayer (eds): Nature in Literary and Cultural Studies, P I, (Theorizing the Nature of Ecocriticism), Pp 25-47. Amsterdam, New York, NY 2006.

عندما حاولا تحليل بعض الأعمال السينمائية والتليفيزيونية المنتمية لمجال الخيال العلمي؛ حيث تخيل العلماء- عمومًا- إمكانية ربط الخلايا الكهرومغناطيسية الإليكترونية بجسم الكائن الحي. وقد كانت هذه الأفكار مُمهِّدة لاختراع منظم ضربات القلب Pacemaker وزراعة القلب الصناعي، وشبكية العين الصناعية...إلخ. فالسايبورج هو الكائن السيبرنطيقي (الآلي)- [**السيبرنيطيقا**: علم دراسة الاتصالات والتحكم الآلي في الأنظمة العصبية للكائنات الحية، ومحاكاة الآلات لها]- الذي تتداخل فيه عناصر عضوية طبيعية مع أخرى بيولوجية إليكترونية في علوم البيولوجيا الميكانيكية الإليكترونية Bio-mechatronics.

لقد كانت فكرة السايبورج نابعة من الخيال العلمي، بالمزج بين الإنسان (**البيولوجيا**) والآلة (**التكنولوجيا**)، ولذلك فإنّ فالسايبورج مُختلفٌ عن فكرة الإنسان الآلي (الروبوت Robot)، لأنّ الروبوت هو آلة خالصة. ويختلف السايبورج- كذلك- عن فكرة الوحش البشري (**فرانكنشتاين**)، المُكوَّن من أعضاء وأجزاء مُنتزَعَة من (موتى البشر)، كما تناولته الروايات المختلفة، مثل "فرانكنشتاين في بغداد" للكاتب العراقي أحمد سعداوي (2013م)، وغيرها.

هناك أعمال تلفزيونية تناولت فكرة السايبورج، مثل رجل بستة ملايين دولار، والمرأة الخارقة...إلخ؛ إذ كانت الفكرة تُطرح من خلال رؤية أنّ السايبورج هو إنسان أصلا، لكنه مُزوّد بتقنيات

جديدة تسمح له بالتطوّر السريع المواكب لحركة العصر، بحيث يمكنه مثلا أنْ يُفكر مثل الكمبيوتر، أو أنْ يتحمل درجات حرارة عالية، أو أنْ يقوم بعمل مشروعات آلية كبيرة...إلخ.

ونلاحظ أنّ الكثير من الأفلام قد تناولت، وما زالت تتناول هذه المسألة، مثل الفيلم الأمريكي الشهير (الأربعة الخارقون) Fantastic Four، وغيره الكثير. والأَشهر- حاليًا- **مسلسل West-world** (العالم الغربي)، المُنتَج من قبل شبكة HBO (في ثلاثة أجزاء)، لكنّ الفكرة الأساسية التي يطرحها المسلسل مأخوذة عن فيلم صدر عام 1973م يحمل الاسم نفسه. وكل هذه الأطروحات معتمِدة- بالأساس- على تطوير آليات الذكاء الاصطناعي ونماذجه المتنوعة Artificial Intelligence (AI).

أفاد فلاسفة ما بعد الحداثة من هذه الأطروحات في فهم الأبعاد الجديدة لثقافة **عصر الصورة وتحليلها**[1]: السينما والتليفيزيون، من ثَم بحث الاستهلاك الجماعي الواسع النطاق، والإدراك الفردي لتلك الثقافة؛ إذ تصبح الصورة هي الحقيقة، وتنتفي الحقيقة الأصلية، ويصبح الاحتمال الخيالي هو الواقع، ويتحول الواقع إلى محاكاة المتخيَّل، وليس العكس، وفقًا لجاك دريدا، ومن ساروا على دربه. لقد حلّ الخيال والوهم محل الحقيقة والواقع، ليصبح السايبورج جزءًا من الواقع اليومي.

(1) راجع على سبيل المثال لا الحصر الكتاب المهم (**الصورة**)، جاك أومون، وترجمة ريتا الخوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2013.

ظلّ السايبورج وما نتج عنه من مفاهيم وتصوّرات مُتماشيًا مع ما قدّمه عالِم الاجتماع الثقافي الكندي "مارشال ماكلوهان" (1911–1980م) في الستينيات، **عندما وصف تكنولوجيا الاتصال بأنها امتداد لحواس الإنسان**، وأكّد أنّ أجهزة الاتصال الإليكترونية- خصوصًا التلفاز - تُسيطر على حياة الشعوب، وتؤثّر على أفكار الأمم ومؤسّساتها.

ثم تطوّر التحليل الفكري، مع تقدُّم مفكري البنيوية وما بعدها، خاصة "ميشيل فوكو"؛ فعلى الرغم من استخدام الإنسان لأدوات قد زادت من قدراته وضاعفت من إمكانات حواسّه، فإنّ استخدام ذراع إلكترونية لا يُغني أبدًا عن الذراع الأصلية، كذلك الحال مع تركيب جلد صناعي بديل عن الطبيعي! ففلسفة الأمر توضح التباين الكبير بين الحي والميت، أو بين الجامد والحي، في ثنائيات التقابل في محيط وعينا؛ فالعلاقات الناجمة عن تداخل هذه الثنائيات الضدّية تؤدي إلى دلالات نفسية لم يعرفها البشر من قبل، كمن يختارون أنْ يتحوّلوا إلى إناث أو العكس! بزعم الحرية وما إلى ذلك، فهؤلاء- كما يرى بعض فلاسفة ما بعد الحداثة وغيرهم- لا يُمثّلون كيانًا بشريًّا مألوفًا من النواحي الخُلُقية والذّهنية، ولديهم بنيات نفسية غير معروفة.

كل ذلك أدّى إلى ظهور الدراسة الشهيرة لـــ "دونا هاراواي" (بيان السايبورج: العلم والتكنولوجيا والنزعة الأنثوية الاجتماعية) (1985) *Cyborg Manifesto*؛ إذ بحثت العلاقة بين ظاهرة

الاقتناع بوجود السايبورج، وإيجاده بشكل فعلي (نمـوذج "مايكـل جاكسون" مثلا)، وعلاقة ذلك بإشـكالية الهُويـة في عـصر مـا بعـد الحداثة: هل يُعدّ اكتساب هُوية جديدة قابلـة للإلغـاء وللاسـتبدال انتهاءً للهُوية الأصلية، أم أنّ الهُوية التي كانت أصلًا ثابتًا ناتجًا مـن تـاريخ الحيـاة والمجتمـع والثقافـة؛ أي مـن التفاعـل البيولـوجي الاجتماعي والثقافي، قد أصـبحت قابلـة للتغيـير والاسـتبدال مثـل الملابس المتسخة؟

تلاحقت بعد ذلك الدراسات النقدية والعلمية المختلفة، التـي تبحث في زعزعة فكرة الهيمنة البشرية على الوجود عقب هذا البيان بسنوات قليلة. ثم بدأت موجة هائلة من الكتب التي تحمـل عنـوان (ما بعـد الإنـسانية Post-Humanism) في الظهـور عـام 1999م، مُعالِجةً المسألة بوصفها ظاهرةً تستحق الدراسة، وأول هذه الكتب، وربما يكـون أفـضلها، مـا قدمتـه "ن. كـاثرين هيلـز" Katherine Hayles بعنوان: (كيف أصبحنا ما بعد البشر: الأجسام الافتراضية في علـوم الـسيبرنيطيقا والأدب والمعلوماتيـة، 1999م). وكـذلك كتـاب: (أطفـال العقـل: مـستقبل الـذكاء الإنـساني والروبـوتي) للكاتب "هـانز مورافيـك" Hans Moravec...إلـخ. وكـل هـذه الدراسـات تقـترح تَبنّـي الرؤيـة الـسايبورجية (الآليـة) في معالجـة مسألة ما بعد الإنسانية، بما يتيح المجال لإمكانيـات بحـث القـضية بعيـدًا عـن التقيّـد بحـدود الجـسد الحيـوي والإكراهـات البيئيـة (المُقيّدات) من خلال **الواقع الحاسوبي الافتراضي** *Computerized Virtual Reality* (CVR).

هل ما سبق طرحُه يمكن فهمه من خلال إطار آخر أو بنية علمية تجريبية[1]؟

إنّ القوانين التي تتحكم في الأجرام البعيدة في الفضاء يُمكنُها أنْ تُشبِه تلك التي تعمل وتتحكم في الظواهر على سطح الأرض، وكذلك تتحكم في سيرورة التكوين الذري البسيط، فلا بد أنْ يحكم الجميع عَلاقات مُشتقة من ناموس كونيٍّ أوحد، لأنّ النظام- منطقيًّا- يمكن أنْ ينهار إذا لم يكن الأمر كذلك! لكنّ **قوانين الكوانتم (الكَم)** أثبتت- في الفيزياء الحديثة- أنّ العالَم الذري يختلف عن عالَم قوانين "نيوتن" الكلاسيكية! وهذا العالم الصغير، الذي يشمل الخلايا النانوية والذرات التكوينية وما وراء المادة...إلخ، ما زالت أسراره غامضة وبعيدة المنال، **وربما تقع مشكلة فهم النظام الداخلي للغة في خضمه**، فإذا لم نستطع فهم الظاهرة اللغوية من خلال تمظهراتها الخارجية (الخطاب الثقافي والتواصل)، فهل يمكننا مِن خلال الخوض في العالَم المتناهي في الصّغر أنْ نتبين شيئًا من هذه التحولات الأسطورية في قوانين العمل الداخلية؟ هذا ما تحاول تفسيره نظرية التوالد الذاتي

(1) للتفاصيل والمناقشات، رولان أومنيس: فلسفة الكوانتم، فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة يمنى الخولي، وأحمد فؤاد باشا، عالم المعرفة، الكويت، العدد (350)، أبريل، 2008. وانظر كذلك كتابنا (أنطولوجيا العرفان واللسان)، المساق الأول.

Autopoiesis من خـلال منطلقـات مغـايرة تمامًـا للفكـر العلمـي الكلاسيكي.

إنّ **عالم الكوانتم** يبقى مجـرد محطـة عـابرة تُيـسّر الـسبيل لفهـمٍ أعمـقَ؛ فهـو مرحلـةٌ متوسـطة بـين عـالم "جـاليليو" ورياضـيات "ديكارت" وميكانيكا "نيوتن" وغيرهم، هذا هو العـالَم التقليـدي كما تستـشعره الحـواس وتفهمـه وتفـسره الموجـودات مـن خـلال قوانينهم، وهو كذلك عالَم الشَّهادة، المليء- أيضًا- بالغيب! إنه عالَمٌ آخرُ أكثرُ عُمقًا لم نكتشفْه بعـدُ؛ فكواكـب العـالم الـذري- إنْ جـاز التعبير- تختلف عن كواكب العالم الكبير بشكل لافت؛ العالم الكبير تحكمـه قـوة أساسـية هـي **قـوة الجاذبيـة أو الثقالـة** gravitation power، بينما تحكم العالم الذريّ القوة الكهربائية، عـلى الـرغم مـن وجود الجاذبية بوصـفها قـوة ضـعيفة متبادَلـة بـين الكُتـل، فـالقوة الكهربائية هي القوة الأساسية التي تحكم العالم المتناهي في الـصِّغَر، وتبني هيكله وتُنظّم مكوناته.

لهذا السبب، فإنّ قوانين الكـم (الكـوانتم Quantum)، التـي ظهرت تاليًا بعد "نيوتن" قبل حوالي قـرنٍ مـن الـزمن، يمكنهـا أنْ تُفسّر العالَمين معًا: العالم الذري الصغير، والعالم المادي الكبير. وعلى الرغم من كل هذا، فإنّ قوانين الكوانتم لم تـصل إلى تفـسيرٍ مقبـول لمسألة **الوعي** في الدماغ، ولا لإضـفاء بعـض التوجيـه لأجـل فهـم

ظواهر التخاطر، أو تداعي الأفكار...إلخ![1] وبالنسبة لنا نحن الجنس البشري، تتمركز لغتُنا داخل هذه الأنظمة الشديدة التعقيد: بين التكوين الجينومي الكمومي ما دون الذري، والنظام التعبيري المتصف بالديمومة والديناميكية والتعقيد التكويني؛ ولذا كان من اللازم علينا أنْ نستكشف شيئًا من طبيعة العالَمين، حتى نصل إلى معرفة- ولو جزئية- من خلال المقاربة المفاهيمية لهذه القصة الكونية الفريدة: **قصة اللغة البشرية والمفاهيم الإنسانية داخل أنظمة السيمفونية الكونية.**

إننا نعلم تمامًا أننا نتعرض إلى أشياء غريبة لا تفسيرَ علميًّا لها، مثل أنْ تشعر الأم بألم مفاجئ أو بفزع باطنيٍّ ما، لتكتشف- لاحقًا- أنّ ابنها قد تعرض لحادث ما على سبيل المثال، لكن في عالم الكم، تجد أنّ هناك ظاهرةً تُعرف بـ **نفق الكم**[2] **Quantum Tunnel Effect** وقانون التزامن الكمومى؛ الذي يقول إنّ الفوتون في شعاع الضوء حين ينطلق؛ أي الحالة التي ينبثق فيها

(1) راجع التفاصيل الخاصة بمسألة الارتباطات العصبية للوعي وغيرها من القضايا العلمية المهمة، كريستوف كوخ: البحث عن الوعي، مقاربة بيولوجية عصبية، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1888، طـ 1، 2013، ص 35 وما بعدها.

(2) راجع المزيد من التفاصيل عند، ماسود شيشبان (وآخرون): مفاهيم أساسية في الفيزياء، من الكون حتى الكواركات، ترجمة عزت عامر، المركز القومي لترجمة، مصر، العدد 2888، طـ 1، 2018، ص 261، والترابط الكمي ص 421.

ضوء في الذرة إلى خارجها، فإنّ فوتونًا آخرَ ينعكس وينكسر مثله تمامًا، وكأنهما شيءٌ واحد، على الرغم من عدم وجود أيّ وسيلة اتصال فيزيقىّ بينهما، وكأنّ أحدهما قد شعر بالآخر تمامًا! وفي العالم ما دون الذري- أيضًا- من السهل جدًّا أنْ تخترق الموجات والجسيمات الحوائط والموانع. بينما في عالمنا الحسى، وعلى الرغم من أنّ أجسامنا تتكون من الأشياء نفسها، فإنه من المستحيل أنْ يحدث اختراق لمانع ما، فماذا عن العالم الروحى، وعالم الجن...إلخ؟! الذي يحدث فيه هذا الأمر بسهولة.

يرى السير "روجر بنروز" وغيره من الفيزيائيين أنّ الأم قد شعرت بهذا الأمر، وغيره من حالات العقل والذهن الشبيهة، لأنّ المسألة هنا- في مستوى ما وراء الوعى وما دون العقل- خاضعة بالكلية لقوانين العالم الكمى[1]. أليس من المنطقى أنْ تكون العمليات العرفانية الشديدة التعقيد الخاصة باللغة داخل الذهن، من تخاطر وحديث نفسى لا يتوقف أبدًا، وخيالات وتشابكات...إلخ، من عوالمَ تَخلقها وتُبدعها اللغة الداخلية، أليس من المنطقى أنْ يكون الأمر خاضعًا لقوانين الكوانتم كذلك؟ والتوالد الذاتى هو أحد أوجه التفسير الخاص بهذا المَنحَى من التجريب المُختبري، الذي يتسابق العالَمَ كله الآن لأجل فهمه ووصفه.

---

(1) للتفاصيل، روجر بنروز: العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، ترجمة محمد الأتاسي وبسام المعصراني ومحمد المراياتي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1998.

إنّ المشاعر والمفاهيم التى تجمع طوائف الجنس البشري، والأفكار والأحلام والخيالات والآمال...إلخ، تنتمى بشكل ما- كما يذهب "بنروز" وغيره- إلى **الأعماق الكمومية** من تكوين هذا العالَم، ولا يمكن تفسيرها بقوانين العالم الأكبر، لأنّ **الظاهرة اللسانية** تنشأ، أو قد نشأت، في لحظة مُلْغِزَة داخل **الكون** (النظام المُلغِز الأكبر) بصورة كمومية محضة داخل **الدماغ البشري!** فلقد وُلدنا داخل لُغز، في خضم معارك كونية مَهيبة، نرى آثارها فقط بعد انتهائها بملايين السنين الضوئية، وسنغادر هذا اللغز إلى ألغاز أخرى، وإنما تأتي محاولة فهم شيء من الحقيقة المُتاحة آثارُها لأجل تعميق التأمل والتفكّر في **آفاق الكون والنفس**.

*** بين الحقيقة والخيال (مقاربات «فوكو» - التمثيل والرمز - سيرورات السّرد)**

ناقشنا على مدار الفصول المختلفة السابقة مسائل الكائن الرمزيّ، والكون الرمزيّ، والإنسان الذي يتخذ من القص والتخييل أدواتٍ لأجل فهم الوجود والعالَم، وعرّجنا في السطور السابقة- سريعًا، بهذا الكتاب- على بعض المحاولات العلمية البينية لأجل تقريب مسألة تشكّل المفاهيم، وكيفية إنتاجها ثقافيًّا، ضمن عوالم الدماغ والكون.

ونعود لنُذَكّر ببعض الفقرات الموجِزَة لتاريخ البحث في الأفكار وعلاقتها بتشكّل الخطاب الثقافيّ، ونبدأ ببعض أفكار

"فوكـو" ومناقـشاته حـول مفهـوم (**الباريـسيا**) الـسابق الحـديث عنه[1].

1. الباريسيا (بحثٌ عن أسس تواصلية رصينة)

(الباريـسيا) **Parrêsia** تعنـي الـصراحة أو (**قـول الحقيقـة**)؛ فمن حيث الاصطلاح اللغوي تعنـي قـول كـل شيء: (الـصراحة، وانفتاح الكلمة، وحرية الكلمـة...إلـخ). هكـذا تـرجم الفلاسـفة اللّاتـين كلمـة **Parrêsia** اليونانيـة بكلمـة libertas، التـي تعنـي (**الانفتاح في القول**)، وأنّ على الإنسان أنْ يقول ما يرغـب في قولـه، لأنه مفيد، ولأنه حقيقي. ومن حيث الظاهر، فالكلمتان: اليونانيـة واللاتينية، تُمثِّلان صفة ومَيزة أخلاقية نطلبها مـن كـل ذات عاقلـة متحدِّثة ومتكلِّمـة في سـياق الخطـاب؛ فبمجـرد أنْ يبـدأ أحـدُنا في الحديث الصريح فلا بُدّ من ضمان قول الحقيقة[2].

في الحوار الأخير لــ"مـشيل فوكـو"، نجـده يميـز بـين إيتيقـا (فلـسفة الأخـلاق) العـصر القـديم اليونـاني والرومـاني والإيتيقـا

(1) قد فهم القارئ الآن أنّ التّكْرار يكون لمزيد تأكيد لما نُريد شدّ انتباهـه إليـه في سياقٍ مُعيّن، لأنه قد يفتح له أفكارًا مختلفة عن قـراءة الكـلام نفـسِه في السياق الآخر؛ وتلك **آليـة عرفانيـة** قـد جرّبناهـا وعَلِمنـا أهميتهـا، عـلى مستوى الإلقاء الصوتيّ، والكتابيّ.

(2) ميشيل فوكو: تأويل الـذات، دروس ألقيـت في "الكـوليج دي فـرانس" لـسنة 1981-1986م، ترجمـة وتقـديم وتعليـق الـزواوي بغـوره، دار الطليعة، بيروت، طـ 1، 2011، ص 343.

المعاصرة، كما نراه ينفي وجود قواسم مشتركة بينهما؛ فعلى النقيض- كما يرى "فوكو"- حين نأخذ الأخلاق في إطار ما اتسمت به من **معيارية**، وما تنزع نحوه وتشير إليه، سندرك بأنها قريبة- بشكل مدهش- من تعاليم الأخلاق القديمة، إنْ لم تكن مماثلة لها، لكنها أقل قُربًا- بصورة نِسبية- من الأخلاق التي يتم تثمينها حاليًا. من هذا المنطلق، يرى "فوكو" إمكانية اشتغال الأخلاق القديمة- وإنْ بكيفية مختلفة- بين طيّات أسلوب الأخلاق المعاصرة.

تبدو رغبة "فوكو" في استعادة **شكل فكري أصيل** أو تجربة معطاة أمرًا مطلوبًا بالنسبة لتفكيرٍ يريد استئناف انطلاقته وتوسيع آفاقه. في هذا السياق يأتي اهتمام "فوكو" بـ **(القول الحق والصريح والحر)**، مُتابعًا صورنة علاقة الذات بالمعرفة وبالسّلطة وبالحقيقة، ومُنقِّبا عن المادة الخاصة بنظام المُتَع ونظام السلوك، ومُحلِّلا طرق تشكُّل الذات عبر التاريخ، وراغبًا في الفوز بـ **(ذاتية جديدة)**. وقد تطلب الأمر من "فوكو" العودة بالمشكلة إلى الفلاسفة اليونان والرومان وتحليل مفهوم **(الباريسيا Parrêsia)**، وتعريف (الكائن الباريسيانيle Parrèsiaste)، مع التساؤل عن كيفية تشكّل الذات وعلاقتها بذاتها وبالآخرين وبالوجود كله، من خلال **خطابات الحقيقة والقدرة على قول الكلام الصريح الصادق والحر**.

إنّ عملية التشكُّل هذه يكمن أساسها في مبدأ (الاهتمام أو الانهمام بالذات) وبـ (ثقافة الذات)، التي ستُميز الفلسفة بوصفها

شكلًا أو نمطًا من أنماط التفكير، يتساءل عما يسمح بالوصول إلى الحقيقة وعيش الحياة الحقة[1].

وقد تم الربط في الفلسفة الغربية- عمومًا- بين العنصرين اللذين لا يتصلان بالتطبيق ولا بالتحليل التاريخي العادي، وهما: (الذات) و(الحقيقة). لقد تطلبت مقاربة "فوكو" للذات والحقيقة وللعلاقة التي ربطتهما تاريخيًّا البحثَ في الزهد، بالمعنى الفلسفي اليوناني والروماني، الذي كانت له وظيفة تشكيل الذات بوصفها ذاتًا للحقيقة، مع ما يترتب على هذه العلاقة من مشكلات تقنية (أو فنية) وأخلاقية، خاصة بقواعد التواصل والحوار المرتبطة بالخطاب الحقيقي والقول الحق والصريح والحر (ضمن الخطاب الثقافي عمومًا)، ومن استعداد أكيد ومطلوب لمواجهة الخصوم الأخلاقيين والتقنيين؛ إذ يؤكد "ميشيل فوكو" أنّ الزهد هو ما يسمح بقول الحق للذات ووجودها، الذي يتكون بوصفه طريقة وكيفية لوجود الذات. فالزهد و**"الممارسات الزهدية"** ترتبط بما يسميه بـ **(ممارسة النفس على نفسها)**، تلك الممارسة التي تعود- في الغالب- إلى ممارسات الفلاسفة الفيثاغورثيين، واستمرار هذه الممارسات في العالم اليوناني والهللينستي والروماني.

فالزهد هو- في الواقع- ممارسة للحقيقة، وطريقة لربط الذات

(1) للمزيد من التفاصيل، راجع، أوبير دريفوس وبول رابينوف: ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ت. ص 170-180.

بالحقيقة، وغايته تجهيز الذات أو تغييرها أو الوصول بها إلى أسلوب مُعيّن في الوجود[1]. يقول فوكو: "إن تشكُّل ذات النفس بواسطة ممارسة قول الحق والتمرين عليه، بما هو نمط وجود الذات، هو ما يبعده عما نفهمه الآن في تراثنا التاريخي بالزهد، الذي يتخلى ويُنكر النفس بناءً على الكلمة الحق التي قيلت من قِبَل الآخر."[2]

تحيل كلمة الصراحة Parrêsia- وفقًا لـ "فوكو"- على الصفة الأخلاقية، وعلى الخُلُق ethos، كما تحيل على الإجراء التقني (التقنية)، وهو أمرٌ ضروريٌّ ولازم من أجل نقل **الخطاب الحقيقي** إلى الخطاب الذي يُحتاج إليه، بغرض أنْ يُشكِّل نفسَه بوصفه ذاتًا سيِّدة على نفسها، وذاتًا متمثِّلةً الحقيقةَ بنفسِها ولنفسِها[3].

إنّ التحليل الثقافيّ التاريخيّ الذي قام به "ميشيل فوكو" للممارسات المرتبطة بقول الحقيقة عن الذات داخل الثقافتين: الإغريقية والرومانية، ارتبط بشكل أوسع بمبدأ "الاهتمام بالنفس Souci de soi" وبثقافة الذات Culture du soi، التي أطلق عليها اليونان مفهوم **"الباريسيا"**. وقد ارتبط هذا المفهوم- أساسًا- بالقول الصريح أو بالصراحة الصادقة الحرة، وبقول الحقيقة عن الذات، التي تتطلب تجنُّب المخادعة والتملُّق والخوف،

---

(1) للمزيد من التفاصيل، ميشيل فوكو: تأويل الذات، ص297 وما بعدها.

(2) تأويل الذات، ص207.

(3) تأويل الذات، ص 348.

والجرأة على المخاطرة والمجازفة بالعلاقة التي تقيمها الذات مع الآخر الذي تُوجَّه إليه هذه الحقيقة. وهو- برأيي- تحليل يُقدّم وَصلا مُهمًّا للمسافة الذهنية بالمسافتين: الاجتماعية والكونية[1].

إنّ هذه المجازفة تفترض نوعًا من الشجاعة، وهي **الشجاعة في درجتها الدنيا**، التي تتمثل في احتمال فكّ الارتباط مع الآخر من حيث إمكانية قول الحقيقة، **والشجاعة في درجتها القصوى**، التي تتمثل في أن نُعرِّض حياتنا الخاصة للموت؛ تلك الشجاعة التي يربطها "سقراط" Socrates بالنُّبل وبرفعة النفس[2].

2. الأليجوريا (مقاربة المسافة بين الرمز والذهن والتخييل)

أصل هذا المصطلح مشتق من اللاتينية (Allegoria)، نقلا عن الكلمة اليونانية (Allegoria)، المُكوّنَة من كلمة (Allos) وتعني «الآخر» وكلمة (agoreuiein) أي «تكلم»، ليكون المعنى: (تكلم وسط الجمهور)؛ (فكلمة Agora **تعني الساحة الشعبية**). والمراد التعبيري العام- بصورة غير مباشرة- هو أنْ نتكلم بطريقة أخرى؛ بمعنى أنْ نقول شيئاً آخر غير الذي نقوله حرفيًّا.

---

(1) للتفاصيل، انظر عبد الرحمن طعمة: تحليل الخطاب الثقافي، دار النابغة، مصر، طـ1، 2021.

(2) ميشيل فوكو: الانهمام بالذات، جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تقديم وترجمة محمد أزويتة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، طـ1، 2015، ص85 وما بعدها.

هذا المصطلح هو تمثيلٌ لتجريدٍ ما، أو لمفهوم أخلاقيّ ما، بواسطة **صورة إنسانية** مُجهّزة بصفات رمزية، تطابق كلُّ سمةٍ فيها سمةً أخرى بعناصرها الممثّلة، وإنْ كان ذلك ليس شرطًا ضروريًّا. فعلى سبيل المثال، تُمثِّلُ أليجوريا العدالة في فرنسا بواسطة (صورة امرأة واقفة) وهي تحمل بإحدى يديها السيف، وباليد الأخرى الميزان، بينما توجد على عينيها عصابة تحجب عنها الرؤية.

واجَه النقد صعوبة كبرى في محاصرة المفهوم الذي يشمل مصطلح الأليجوريا[1]؛ إذ تم عدّها- لمدة طويلة- صورة رئيسة للأدب. وقد ميّز "كنتيليان" في كتابه (Instituo Oratoriae) بين نوعين من الأليجوريا: الأليجوريات البسيطة، والأليجوريات المختلطة. وفي كتابه «صور مجازية» (Tropes)، يُعرّف الأليجوريا بقوله: "تعني الأليجوريا باللاتينية: Inversio؛ إذ يُقدَّمُ فيها معنًى آخرُ غير المعنى المرتبط بالكلمات، بل أحيانًا ما يكون هذا المعنى مناقِضًا له في الحالة الأولى. الأليجوريا تعني سلسلة خاصة متتالية ومستمرة من الاستعارات."[2]

استمرت الأليجوريا بوصفها إجراءً بلاغيًّا داخل الأدب، بما

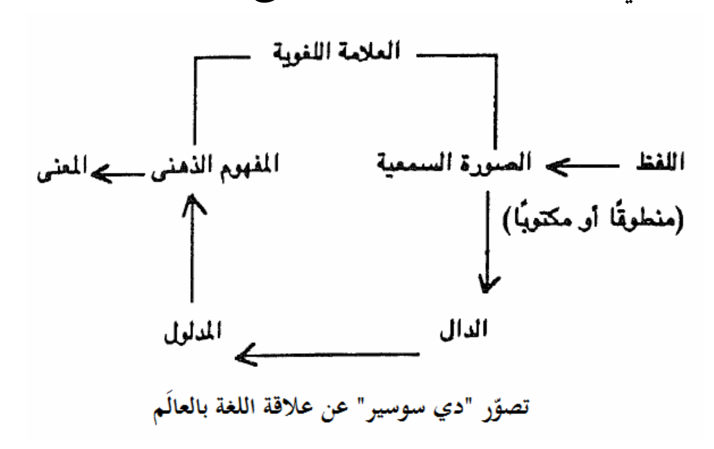
(1) راجع المزيد من التفاصيل في الفصل الرابع من كتابنا (أنثروبولوجيا الثقافة)، دار النابغة، 2021، حول أطروحات "دريدا"، ومسألة ما بعد الإنسان...إلخ.

(2) Quintilianus: De Oratoire, Livre II, Par, 261, Paris: Budé, P 116 .

في ذلـك الأدب الرومانـسي، إذ اسـتعمل كُـلٌّ مـن "شـيلي" و"لامارتين"- علـى سبيل المثـال- الأليجوريـا اسـتعمالاً واسـعًا، بطريقة تتضمّن حرية أكثر، وتشفيرًا أقل. وقـد وظّـف "دانتـي"- بطبيعة الحال- عقيدته في مؤلفه الشهير (الكوميديا الإلهية) Divine Commedia، من خـلال الأناشـيد الثلاثـة: «جهـنم»، و«المطهـر» و«الجنة»؛ إذ يمكن للقارئ أنْ يتتبع المسار الطويل لـدانتي، البطـل الشاعر، الذي ضلّ عن الطريق الصحيح، مُتحوّلا إلى نقيـضه. لقـد اتفق شُرّاح الكوميديا الإلهيـة عـلى هـذا المعنـى الأليجـوري؛ إذ لا يمكـن لمعنـى الكوميـديا الإلهيـة أنْ يُختـزل فيـه، مـا دام المعنيـان: الأخلاقـي والبـاطني (الروحـاني)، الأكثـر قابليـة للنقـاش، جـاءا لينضافا إلى هذا المعنى.

تظهـر الأليجوريـا مـن الوحـدة الديالكتيكيـة (الجدليـة) بـين المفاهيم، مثلما تظهر من القوانين الذاتية لهذه الوحدة، وفي التحليـل الأخير، فهي تظهر من اللغة: فالأليجوريا نمط مـن الكتابـة، لكـن أي نوع من الكتابة؟ إنها **الكتابة التأمّلية**، التي تجعـل مـن الإصـغاء العاشق للشيء المحسوس العنصرَ الأساسَ للإبداع الفني وإدراكـه. وفي هذا السياق، إذا كانت اللغـة صـيغة للوجـود والتفكـير، فهـي صيغة للكتابة كذلك. غير أنّ التبدلات، التي مسّت إنـسان العـصر الكلاسيكي، حصرت اللغة في الوظيفة الأداتية والزخرفية، ولذلك فإنّ إعادة بعث الأليجوريا بات أمرًا حتميًّا، نتيجـة لحقيقـة انتمائهـا للإنسانية وللتاريخ، ومن هنا دعا كثيرون من طوائف نقاد مـا بعـد

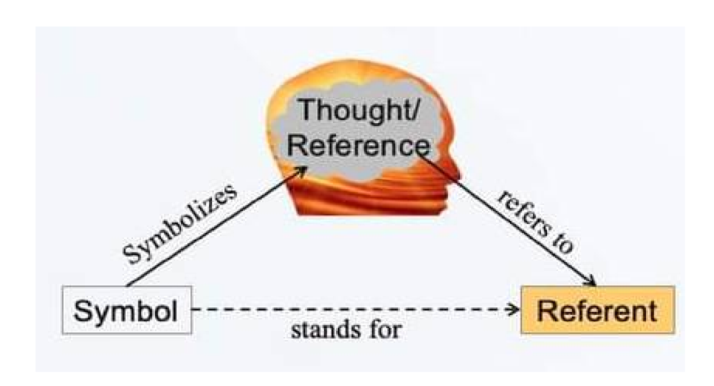
الحداثــة إلى ضرورة العــودة إلى مــا كانــت عليــه الأليجوريــا في الماضي؛ حيث **زمن الحقيقة** وزمن التاريخ.

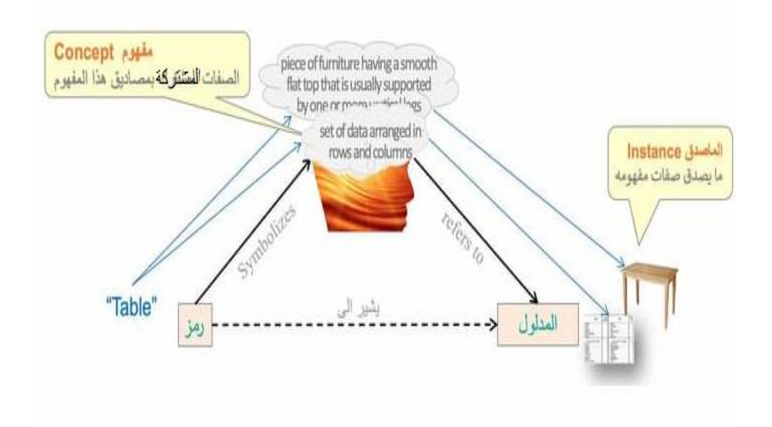


تصوّر "دي سوسير" عن علاقة اللغة بالعالَم

لقد شكّلت الأليجوريا أهمية قصوى في الدراسات الأسـلوبية للنصوص الأدبيـة عامـة، والنـصوص بمختلـف أنماطهـا بـصورة مخصوصة، من حيث اكتـشاف الدلالـة المستورة لـنصٍّ مـا، وكـأنّ الأمر يرتبط بالتوسيع المنطقي والنسقي المُفـصّل للرمـوز الدلاليـة (المحمـول الـدلالي المكثّـف) داخـل النـصوص، في إطـار الـصراع الأبدي بين الدال (ما يُقال) والمدلول (المعنى المجازي). وقـد مَثّـلَ مفهــوم الأليجوريــا دورًا جوهريًّــا ومحوريًّــا في تـشكيل الثقافــة الأوروبية، توسّعت دلالاته عبر العصور: مـن العـصر الوسـيط إلى حدود القرن العشرين، واسـتجابت مـضامينه للنزعـات والأهـواء الفكرية للحقب والعصور المتعاقبـة؛ فتوزّعـت بـين حقـول عـدة: دينية، وأخلاقية، وتاريخية، وأدبية...إلخ.

وقـد عـدّل "مـصطفى جـرار" ذلـك بنـاء عـلى أطروحـة "ريتشاردز وأوجدن" في كتابهما الشهير (**معنـى المعنـى**، 1930م)، في عمله على الأنطولوجيا الحاسوبية عمومًا:





3. الميتافيكشن (مزيج الخيال والواقع)[1]

تميزت الكتابات السردية وأنماط الحكاية على جهة العموم بظاهرة أُطلق عليها مصطلح (**التناسل السرديّ**)، وهي ظاهرةٌ يُرجِع بعض الباحثين أصولَها إلى كتاب "ألف ليلة وليلة"؛ إذ تعتمد بنية الحكايات في الليالي على تناسل الحكايات وتوالدها أو تراكمها، وهو ما أعطى الليالي طابع التشويق والإثارة.

وقد فطن كثيرون من الكُتّاب إلى هذه التقنية البارزة في ألف ليلة وليلة، واستخدموها في كتاباتهم. وكان لطغيان هذه الظاهر العامل القوي لدى الناقد "مورتيز جولدشتاين" في عام 1906م، فقام بدراسة السرد داخل ألف ليلة وليلة، بما مثّل تدشينًا لما عُرف–

---

(1) للتفاصيل والمزيد من الأمثلة:

ممدوح فراج النابي: التناسل السّردي..الكتابة على الكتابة، مجلة الجديد، ديسمبر، 2018. (الرابط بتاريخ استرجاع ديسمبر، 2020):

https://aljadeedmagazine.com/

-Linda Hutcheon: Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox, Wilfrid Laurier University Press, 2014 .

-Patricia Waugh: Metafiction: The Theory and Practice of Self Conscious Fiction, Routledge, 1st ed, 1984 .

لاحقًا- بمصطلح **القصّ الشارح (الميتافيكشن)** Metafiction أو (ما وراء القصّ)، أو (قصّ القصّ)[1]. ويرى كثير من الباحثين- على تنوع آرائهم- أنّ أول مَن استخدم المصطلح هي الناقدة والأديبة الإيطالية الكندية الشهيرة "ليندا هتشيون" Linda Hutcheon؛ وذلك في كتابها (السرد النرجسي: معضلة الميتافيكشن Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox)، الصادر في عام 1980م، وقد رسّخت بذلك المفهوم الخاص بمصطلح **الميتافيشكن**، الذي صكّه "روبرت شولز" Robert Scholes في مقالاته في مجلة (مراجعات "أيوا" The Iowa Review)، ثم استخدمه "ويليام جاس" William H. Gass في كتابه (الكتابة التخييلية وشخوص الحياة Fiction and the Figures of Life, 1970).

وصّفت "هتشيون" هذا النمط من الكتابة بأنه **"سَرْدٌ نَرْجَسِيٌّ Narcissistic**؛ بمعنى أنه عملية قصّ القصّ، أو حَكْي الحَكْي، أو رواية الرواية". فهي ترى أنه نوعٌ نَرْجَسِيٌّ، لأنه يُحيل إلى ذاته

(1) راجع التحليلات الواردة بالفصل الثاني (**فن الأداء**)، من كتابنا (**تحليل الخطاب الثقافي**)، للاطلاع على مزيد تفاصيل حول مسألة **قصّ القصّ**...إلخ.

ويتمثلها. القص الماورائي- إذن- هو نوع من **الكتابة السردية** التي تختبر أنظمتها الروائية وطرق ابتداعها والأساليب التي تم توظيفها لتشكيل واقعها الافتراضي، كما أنها ليست جنسًا أدبيًّا، بل هي نزوع يتولد من داخل الرواية. ومثل النظر في المرآة، يعكس الميتافيكشن إجراءات البناء التخييليّ، وقد يهدمه.

هذا النمط من الكتابة- بذلك- هو نوع من **السّرد**، الذاتيّ الانعكاس، الذي يتمثّل في **وجود تخييل فوق التخييل الأصلي**، وتعليق النص على نفسه وطريقة سرده وهويته، أي إنّ النص يمتلك وَعيًا ذاتيًّا يستطيع من خلاله أنْ يَكسر الحاجز بين الواقع والخيال (قارن بالباريسيا، والأليجوريا، والواقع الوهمي، سابقًا، ضمن أبعاد الخطاب الثقافيّ).

ثم أصدرت الناقدة "باتريشيا واو" Patricia Waugh كتابها (ما وراء القصّ: النظرية والتطبيق للحَكْي الواعي بذاته Metafiction: The Theory and Practice of Self Conscious Fiction) في عام 1984م، لتعطيَ تعريفًا للميتافيكشن بأنه «رواية تُلفت انتباه القارئ بوعي كامل إلى تكوينها المُصطَنَع، وتُخفِت وتيرة واقعية السرد، وذلك لتُثير الأسئلة حول **العلاقة بين الرواية والحقيقة**». ومن خلال رفضها للواقعية،

فهي تُقدّم العـالَمَ- أيـضًا- بوصـفه نظامًـا مُـصطَنَعًا، يتـشكّل مـن سلسلة من الهياكل البنائية، مما يزيـد احـتمال أنْ **"تكـون التخييليـة السردية هي جوهر الحياة خارج النصوص"**[1].

يتمظهـر القـص المـاورائيّ (الميتافيكـشن) في أشـكال مختلفـة، منها- مثلا- عندما يقطع الكاتب حبكة النص ليشرح شـيئا مُعيَّنًـا، أو عندما يُطلق أحكامًا على النص أو طريقـة صـياغته أو التقنيـات السردية الأدبية، بصفة عامة. وفي حالات أخـرى، يتمظهـر القـص الشارح بلسان الشخصيات. وظاهرة التناسـل الـسَّردي تلـك هـي الظاهرة الطاغية على ألف ليلة وليلة.

لقد تجلت هذه الظاهرة في الكتابة السردية تحت مُسمَّى النزوع القصصي القـصير داخـل الروايـة؛ أي اسـتثمار القـصة القـصيرة في البناء الروائي، كما فعـل كثـيرون مـن الكتـاب في سـتينيات القـرن الماضي؛ على نحـو مـا فعـل "يحيـى الطـاهر عبـد الله" مـن اسـتثمار قصص "الشهر السادس من العام الثالـث"، و"المـوت في لوحـات" من مجموعة (الدف والصندوق).

---

(1) قارن بآراء "بودريار" و"أمبرتو إيكو"، فيما سبق (**الواقع الوهمي**)، وقـارن بفكرة (السايبورج).

إنّ المقـصد الغـربيّ لهـذا المـصطلح يـدور حـول الـشروح والتوضحيـات التي يُبـديها الـراوي أو المؤلـف في أثنـاء عمليـة خَلْق النصوص[1]، وهو ما جعل "رسـول محمـد رسـول" يـترجم المصطلح إلى (السرد المفتون بذاته)، وذاك بعيـد عـن القـصد تمامًـا؛ فالقصّ الشارح يتـوازى مع مصطلح **"الكتابـة عـلى الكتابـة"**؛ إذ تكون الرواية الجـديدة بمثابة نفـخ الروح في النص القـديم، مـن خـلال استعـادة شخـصياته أو إحيائهـا؛ ليجعلنـا نـراه في ضـوء جديـد، يكـشـف الإبهـام الـذي حـاق بـبعض الشخـصيات، أو يستجلي ملابسات الظروف التي أهملها السرد عـن عمـد في الـنص الأول.

يمتلك الميتافيكشن- وفق كل ما سبق- **التقنية المرآتيـة الذاتيـة** بالطريقة النرجسية؛ فالحدث المركزيّ بـه يُـصوّر تقنيـة كتابـة نَـصّ سرديّ لـه قواعـده التكوينيـة ونظامـه البنيـوي، الـذي لا يـسمح بالتغيير المفاجئ، ولا بالانحراف عن خط سير الأحداث المرسـومة سلفًا. إنّ الكتابة السردية مسألةٌ حـسابيةٌ دقيقـةٌ، لكـل حركـةٍ فيهـا موعدٌ وسببٌ، ولبَطل القصة فُسحةٌ زمنيـةٌ يُحـددها كاتـب العمـل،

(1) قارن هذه المسألة ودور الراوي من خلال التحليلات التي قدمناها حـول **تمثيل الأداء**، كتابنا (**تحليل الخطاب الثقافي**).

ولا يترك له الخَيارَ في أنْ يتعدّاها. وهذا البطل على وَعي تام بـدوره داخل النّص، ويختار أنْ يُجابـه الخطـاب الـسرديّ، ولـيس أحـداث القصة؛ فهو يتحدّى **الخطة السردية** وموقعه منها، كـما يُهـدّد الحبكـة وأبعاد مكانته البطولية فيها بخروجه منها.

خاتمة

بهذا نصل إلى ختام الكتاب، راجين من الله تعالى أنْ نكـون قـد وُفّقنا في تقديم رؤية وخلاصة للقضايا التـي تناولناهـا وحلّلناهـا، والكتاب- كما سـبقت الإشـارة في المقدمـة- لـيس الأخـير في هـذا المجـال، فـسوف نـستكمل رحلتنـا، بحـول الله، في بحـث علاقـة الإنسان بالثقافة وبالكون، لأنّ تلك الرحلة هي المُتَّصَل الأبديّ مـع رحلة الخلود الكبرى بعد الموت؛ فسلامة العرفـان والـوعي الثقـافي هي من أجل السلامة العامة في الانتقال الأكبر.

وتلك المسـألة خصوصًا، سوف نطرحها بقوة في إطار **التوالـد الذاتيّ** (الجامع الأكبر لمشروعنا الأكاديميّ)، في بلورتنـا ومقارباتنـا لنسقية (الإنسان - العرفان – الأكوان).

والله وليّ التوفيق ،،،

- "تكون السُّبل العلمية للسّعي والاكتشاف عـادةً مُعقَّـدةً، وتحدُث بها تغيّرات مفاجئة غير مُتوَقّعَة. إنها تتَّسم بالسّمات نفسِها التي تجعل قصص المغامرات الخيالية مُمتعة وسهلة القراءة".

(تشارلز باسترناك – جوهر الإنسانية، سعيٌ لا ينتهي وحَرَاكٌ لا يتوقف)

المصادر والمراجع

- **المراجع العربية:**

1. أحمد أبو زيد: محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربيـة، بيروت، طـ1، 1978.
2. أشرف منصور: نظرية المعرفـة بـين كـانط وهـوسرل، دار رؤيـة للنـشر، القاهرة، 2016.
3. أندرو إدجـار وبيـتر سـيدجويك: موسـوعة النظريـة الثقافيـة، المفـاهيم والمصطلحات الأساسية، ترجمـة هنـاء الجـوهري، المركـز القومي للترجمة، العدد 1357، القاهرة، طـ 2، 2014.
4. أنور المرتجى: ميخائيل بـاختين الناقـد الحـواري، زاويـة للفـن والثقافـة، الرباط، المغرب، طـ 1، 2009.
5. أوبير دريفوس وبول رابينـوف: ميـشيل فوكـو، مـسيرة فلـسفية، ترجمـة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ت.
6. أوزفالد ديكرو، وجان ماري سشايفر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقـافي العـربي، الـدار البيضاء، المغرب، 2013.

7. إدجار موران: المنهج، الأفكار؛ مقامها، وحياتها، وعاداتها، وتنظيمها، الجزء الرابع من سلسلة (المنهج)، ترجمة جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2012.
8. إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ترجمة إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2008.
9. إدموند هوسرل: الفلسفة عِلمًا دقيقًا (صارمًا)، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2002.
10. إرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت- نيويورك، ط 1، 1961.
11. إرنست كاسيرر: فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشهش، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، ط 1، 2018.

12. إيزايا برلين: جذور الرومانتيكية، ترجمة سعود السويدا، جداول للنشر، بيروت، طـ 1، 2012.
13. إميل بنفنيست: مقولات الفكر ومقولات اللغة، ترجمة وتقديم: عبد الكبير الشرقاوي، مجلة فكر ونقد، العدد 16، فبراير 1999.
14. إيمانويل كانط: المبادئ الأساسية لميتافيزياء الأخلاق، ترجمة حكمة حمصي، تقديم عادل العوّا، حلب، دار الشرق، د.ت.
15. برونوين ماتن، فليزيتاس رينجهام: معجم مصطلحات السيميوطيقا، ترجمة عابد خزندار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، رقم 1159، طـ 1، 2008.
16. بينوربي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، لبنان، ط2، 1980.
17. توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003.
18. تيري إيجلتون: فكرة الثقافة، ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طـ 1، 2012.
19. جاستون باشلار: النار في التحليل النفسي، ترجمة نهاد خياطة، دار الأندلس، بيروت، طـ 1، 1984.
20. جون ديوي: إعادة البناء في الفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1559، ط 1، 2010.
21. جون روبرت مكنيل، وليام هاردي مكنيل: الشبكة الإنسانية، نظرة محلقة على التاريخ العالمي، ترجمة مصطفى قاسم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 458، ط 1، 2018.

22. حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ط 1، 1966.

23. حسين بن عبد الله: مدخل إلى إبستمولوجيا باشلار، مجلة منيرفا، مختبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، جامعة تلمسان، الجزائر، المجلد 5، العدد 1، 2020.

24. خالد قطب: العقل العلمي العربي، محاولة لإعادة الاكتشاف، كتاب المجلة العربية، 273، ط 1، 1440 هـ.

25. ديفيد وورد: الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1999.

26. رايموند ويليامز: الثقافة والمجتمع، ترجمة وجيه سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986.

27. راينر فونك: الأنا والنحن، التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، ترجمة حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، 2016.

28. ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق موريس بويج، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1983.

29. روجر بنروز: العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، ترجمة محمد الأتاسي وبسام المعصراني ومحمد المراياتي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط 1، 1998.

30. رولان أومنيس: فلسفة الكوانتم، فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة يمنى الخولي، وأحمد فؤاد باشا، عالم المعرفة، الكويت، العدد (350)، أبريل، 2008.

31. ريهام حسني: ما بعد الإنسانية، الرقمية، بعد ما بعد الحداثة؛ الجنس الأدبي وتحولات العصر، سلسلة روابط رقمية، العدد (1)، 2018.
32. زكي الميلاد: المسألة الثقافية..من أجل بناء نظرية في الثقافة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، طـ 2، 2010.
33. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طـ 1، 2013.
34. سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006.
35. سايمون ديورنج: الدراسات الثقافية، مقدمة نقدية، ترجمة ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 425، طـ 1، 2015.
36. سايمون ديورنج (وآخرون): أنثروبولوجيا الثقافة، الإنسان – العرفان – اللسان، ترجمة ودراسة وتعليق عبد الرحمن طعمة، دار النابغة، مصر، طـ 1، 2021.
37. ابن سينا: كتاب الشفاء، قسم المنطق، تحقيق الأب جورج قنواتي، ومحمد الخضيري، وأحمد فؤاد الأهواني، وسعيد زايد، القاهرة، طـ1، 1959.
38. شارلوت سيمر-سميث: موسوعة علم الإنسان، ترجمة محمد الجوهري (وآخرين)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، طـ 2، 2008.
39. شهيرة شرف: منطق الضبابية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، مقاربة نظرية تطبيقية، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، طـ 1، 2016.

40. صلاح إسماعيل: البراجماتية الجديدة، فلسفة ريتشارد رورتي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2013.
41. صلاح إسماعيل: فلسفة اللغة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2017.
42. صلاح إسماعيل: اللغة والعقل والعلم في الفلسفة المعاصرة، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2018.
43. عبد الرحمن طعمة: تحليل الخطاب الثقافي، من الفكرة الذهنية إلى الرؤية الكونية، دار النابغة، مصر، طـ 1، 2021.
44. عبد الرحمن طعمة: البناء الذهني للمفاهيم، بحث في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان، دار كنوز المعرفة، الأردن، 2019.
45. عبد الرحمن طعمة، أحمد عبد المنعم: النظرية اللسانية العرفانية، دراسات إبستمولوجية، دار رؤية، القاهرة، طـ 1، 2019.
46. عبد الرحمن طعمة: البحث المعرفي المعاصر، نماذج من فلسفة اللغة وإبستمولوجيا العلوم، دار النابغة، مصر، طـ 1، 2018.
47. عبد الرحمن طعمة: البناء العصبي للغة، دراسة بيولوجية تطورية في إطار اللسانيات العرفانية العصبية، دار كنوز المعرفة الأردنية، طـ 1، 2017.
48. عبد السلام عبد الغفار: التفوق العقلي والابتكار، دار النهضة العربية، القاهرة، طـ 1، 1977.
49. الفارابي (أبو نصر): المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، كتاب قاطاغورياس، بيروت، دار المشرق، طـ 1، 1985.
50. فتحي إنقزّو: هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، طـ 1، 2006.

51. فريدريك جيمسون: ما بعد الحداثة، المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، ترجمة أحمد حسان، مجلة الجراد، مارس، 1994.

52. فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة من أوكام إلى سوريز، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2013.

53. فؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، لبنان، 1980.

54. فؤاد مخوخ: إشكالية علوم الثقافة لدى إرنست كاسيرر، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 12، العدد 2، ديسمبر 2015.

55. فؤاد مخوخ: من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز، بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط 1، 2017.

56. فوكو، هابرماس، بيرجر، دوجلاس: التحليل الثقافي، ترجمة مجموعة من الباحثين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 1218، ط 1، 2008.

57. كريستوف كوخ: البحث عن الوعي، مقاربة بيولوجية عصبية، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1888، ط 1، 2013.

58. كليفورد جيرتز: تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2009.

59. لخضر العرابي: المدارس النقدية المعاصرة، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.

60. لغرس سوهيلة: التغير الاجتماعي، التعريف والخصائص والنظريات، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس- مستغانم، الجزائر، المجلد 5، العدد 1، 2019.
61. لطفي زكري: منزلة الممكن في الفينومينولوجيا الترانسندنتالية، مجلة منيرفا، المجلد 5، العدد 1، 2020.
62. لويس ويسلنج: الأدب والبيئة ومسألة ما بعد الإنسان، ترجمة عبد الرحمن طعمة، مجلة فصول، العدد 102، المجلد 26/ 2، أكتوبر، شتاء 2018.
63. مارسل موس: بحث في الهبة .. شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة، ترجمة المولدي الأحمر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011.
64. ماسود شيشبان (وآخرون): مفاهيم أساسية في الفيزياء، من الكون حتى الكواركات، ترجمة عزت عامر، المركز القومي لترجمة، مصر، العدد 2888، طـ 1، 2018.
65. ميشيل فوكو: تأويل الذات، دروس ألقيت في "الكوليج دي فرانس"، ما بين عامَي1981-1986م، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، طـ 1، 2011.
66. ميشيل فوكو: الانهمام بالذات، جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تقديم وترجمة محمد أزويتة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، طـ 1، 2015.
67. مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، 2000.
68. مجد الدين عمر خمش: علم الاجتماع، الموضوع والمنهج، دار مجدلاوي للنشر، عمان، الأردن، طـ 1، 1999.

69. محمد خطاب: الـشعر بـين الطبيعـة والثقافـة، مجلـة كتابـات معـاصرة، العدد 107 يونيه، 2018.
70. محمد العبد: اللغة والإبداع الأدبي، المكتبة الأكاديمية الحديثـة، القـاهرة، ط 2، 2014.
71. محمود صـادق: البحـث عـن العلاقـات المعقـدة بـين الفنـون والعلـوم الطبيعيـة، أبحـاث اليرمـوك، المجلـد (7)، العـدد (4)، جامعة اليرموك، إربد، المملكة الأردنية، 1991.
72. محيـي الـدين محـسب: انفتـاح النـسق اللـساني، دراسـة في التـداخل الاختصاصي، دار الكتب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2008.
73. ممدوح فراج النابي: التناسل السّردي.. الكتابة على الكتابة، مجلة الجديد، ديسمبر، 2018.
74. ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكـري، ويمنـى العيد، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1986.
75. ميخائيل باختين: شعرية دستويفسكي، ترجمة جميـل نـصيف التكريتـي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1986.
76. ميخائيل بـاختين: أعـمال فرانـسوا رابليـه والثقافـة الـشعبية في العـصر الوسيط وإبان عصر النهضة، ترجمـة شـكير نـصر الـدين، منشورات دار الجمل، بيروت، ط 1، 2015.
77. ميشيل توماسيللو: الثقافة والمعرفة البشرية، ترجمة شـوقي جـلال، عـالم المعرفة، الكويت، العدد 328، 2006.
78. ميشيل فوكو: تأويل الذات، دروس ألقيـت في "الكـوليج دي فـرانس" لسنة 1981-1986م، ترجمة وتقديم وتعليـق الـزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2011.

79. ميشيل فوكو: الانهمام بالذات، جمالية الوجـود وجـرأة قـول الحقيقـة، تقديم وترجمة محمد أزويتة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، طـ 1، 2015.

80. ناهضة ستار: بنية السرد في القـصص الـصوفي، الممكنـات والوظـائف والتقنيـات، منـشورات اتحـاد الكتـاب العـرب، دمـشق، 2003.

81. وردة عبد العظيم قنـديل: البنيويـة ومـا بعـدها بـين التأصـيل الغـربي والتحصيل العربي، رسالة ماجستير، إشراف عبد الخـالق العف، الجامعة الإسلامية، غزة، 2010.

82. ابن يخلف نفيسة: السيميائيات التداولية، قـراءة في سـيميائيات شـارل بـيرس، مـذكرة لنيـل درجـة الماجـستير، كليـة الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، الجزائر، 2009.

83. يورجن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمـر مهيبـل، الدار العربية للعلوم (ناشرون)، ومنشورات الاخـتلاف، طـ 1، 2010.

84. يوسف تيبس: الإبستمولوجيا الطبيعانية عند ويلارد كواين، مجلة رؤى تربوية، العدد 29، 2009.

- المراجع الأجنبية:

1. Adam Kuper: Anthropology and Anthropologists, The Modern British School, London, Penguin, 1973.
2. Catrin Gersdorf & Sylvia Mayer (eds): Nature in Literary and Cultural Studies, P I, (Theorizing the Nature of Ecocriticism), P 28. Amsterdam, New York, NY 2006.

3. Clark, Gavin I ; Egan, Sarah J. (December 2015). "The Socratic method in cognitive behavioral therapy: a narrative review". *Cognitive Therapy and Research*. **39** (6): 863–879.
4. Curso Geometría Sagrada - 16 de Noviembre 2014, Lleida: (https://angie639.blogspot.com/2014/11/curso-geometria-sagrada-16-de-noviembre.html)
5. Daniel L. Everett: Dark Matter of the Mind, The Culturally Articulated Unconscious, The University of Chicago Press, Ltd, London, 1st ed, 2016.
6. El-Shamy, Hassan (1997). "Audience". In Green, Thomas. Folklore, An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
7. Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vol (2), Berlin, 1907.
8. Gabriel Vacariu: Illusions of Human Thinking; On Concepts of Mind, Reality and Universe in Psychology, Neuroscience and Physics, Springer, 1st ed, 2016.
9. George Sarton: Historian of Science and Humanist. In: Ameriacan Scientist, Vol 41, No 2 (April 1953).
10. Habermas, J. (1992): L’Ethique de la discussion , Trad . M.Hungadi, Paris.

11. Halliday, M.A.K: Language as social semiotic, Arnold, London, 1978.
12. Heidi Keller (et al) (eds): Between Culture and Biology, Perspectives on Ontogenetic Developments, Cambridge University Press, 2002.
13. Held, K.: Edmund Husserl, in: Höffe, O. (Hrsg.), Klassiker der Philosophie, zweiter Band, München 1985.
14. Herbert Lewis: "Boas, Darwin, Science and Anthropology", in: *Current Anthropology*, 42 (3): 381–406, 2001.
15. Hobel, E.A: The Nature of Culture, in: Shapiro, H.L (ed): Man, Culture & Society, New York, 1960.
16. Jan Woleński: Aletheia in Greek thought until Aristotle, Annals of Pure and Applied Logic (127), 2004.
17. John Leo Weisgerber: Die Sprachgemeinschaft Als Gegenstand Sprachwissenschaftlicher, Westdeutscher Verlag, 1967.
18. Keith Alan: Linguistic Meaning, Routledge & kegan Paul, V.I, 1986.
19. Leslie A. White: The Science of Culture; A Study of Man and Civilization, New York, Farrar, Straus, 1949.
20. Linda Hutcheon: Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox, Wilfrid Laurier University Press, 2014.

21. Logische Untersuchungen. Erster Band: Protegomena zur reinen Logik, Husserliana Bd. XVIII, hrsg. Von E. Holstein, Den Haag, 1975.
22. Michael A. Arbib, James J. Bonaiuto: From Neuron to Cognition via Computational Neuroscience, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2016.
23. Michael Tomasello: The Cultural Origins of Human Cognition, Harvard Univ Press, Cambridge, Massachusetts, 1st ed, 1999.
24. Mark A. Runco & Garrett J. Jaeger: The Standard Definition of Creativity, Creativity Research Journal, 24:1, 2012.
25. Martha C. Sims & Martine Stephens: Living Folklore: An Introduction to The Study of People and their Traditions, Utah State University Press, Logan, Utah, 2nd edition, 2011.
26. Merleau-Ponty, Maurice: the visible and the invisible, Evanston, Northwestern University, 1st ed, 1973.
27. Mikhaïl Bakhtine: Le Marxisme et la Philosophie du Langage, Essai d'Application de la Méthode Sociologique en Linguistique, Traduit du Russe et Présenté par Marina Yaguello, Préface de Roman Jakobson, Minuit, Paris, 1977.

28. Monica, Tamariz (2004): Exploring the Adaptive Structure of the Mental Lexicon, PhD, University of Edinburgh.
29. Palmer, Frank: Semantics, Cambridge University Press, 2nd edition, 1983.
30. Patricia Waugh (1984). Metafiction: The Theory and Practice of Self Conscious Fiction, Routledge, 1st ed.
31. Paul Ricœur (1995). à l'école de la phénoménologie, présentation par Jean Greisch, Beauchesne éditeur, Paris.
32. Robert J. Thornton: The Rhetoric of Ethnographic Holism, *Cultural Anthropology*, 3 (3), August 1988.
33. Russell K. Schutt (et al): Social Neuroscience, Brain, Mind and Society, Harvard Univ Press, 2015.
34. Ryszard W. Wolny: Hyperreality and Simulacrum: Jean Baudrillard and European Postmodernism, European Journal of Interdisciplinary Studies, Vol 3, Issue 3, August, 2017.
35. Sims, Martha; Stephens, Martine (2005). Living Folklore: Introduction to the Study of People and their Traditions. Logan, UT: Utah State University Press.
36. Umberto Eco: Travels in Hyperreality, Translated from Italian by William Weaver, Mariner Books, 1st ed, 2014.

- Quintilianus: De Oratoire, Livre II, Par, 261, Paris: Budé.
- "World Population Prospects: The 2017 Revision". ESA.UN.org (custom data acquired via website). United Nations Department of Economic and Social Affairs, Population Division. Retrieved 10 September 2017.
- The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology. Translated with an Introduction by S. G. Lofts with A. Calcagno. New Haven & London: Yale University Press.